المثالية الألمانية

المجلد الأول



تحرير الأصل الألماني
هنس زندكولر

تحرير الترجمة العربية
أبو يعرب المرزوقي

ترجمة
أبو يعرب المرزوقي فتحي المسكيني ناجي العونلي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

المثالية الألمانية

المجلد الأول

تحرير الأصل الألماني	تحرير الترجمة العربية
هنس زندكولر	أبو يعرب المرزوقي

ترجمة

أبو يعرب المرزوقي فتحي المسكيني ناجي العونلي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING



المثاليـة الألمانيـة

Handbuch

Deutscher Idealismus

Herausgegeben von Hans Jörg Sandkühler

Verlag J.B. Metzler Stuttgart-Weimar

المثالية الألمانية

المجلد الأول

تحرير الأصل الألماني
هنس زندكولر

تحرير الترجمة العربية
أبو يعرب المرزوقي

ترجمة

أبو يعرب المرزوقي
أستاذ بجامعة
تونس الأولى

فتحي المسكيني
أستاذ بجامعة المنار
تونس الخامسة

ناجي العونلي
أستاذ مساعد بجامعة
الجنوب صفاقس



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

المثالية الألمانية/تحرير الأصل الألماني هنس زندكولر؛ تحرير الترجمة العربية أبو يعرب المرزوقي؛ ترجمة أبو يعرب المرزوقي، فتحي المسكيني وناجي العونلي.

٢ مج.

ISBN 978-9953-533-85-8

١. الفلسفة الألمانية. أ. زندكولر، هنس (محرر). ب. المرزوقي، أبو يعرب (محرر). ج. المسكيني، فتحي (مترجم). د. العونلي، ناجي (مترجم).

193

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـات العامــة(*)

(*) تمثل القائمة أعلاه، المحتويات العامة للمجلدين الأول والثاني لكتاب: **المثالية الألمانية**.

المحتويـــــات(*)

(*) تمثل هذه المحتويات، محتويات **المجلد الأول** من كتاب **المثالية الألمانية**.

الرموز والختصرات

هذه قائمة الرموز التي تحيل إلى المصادر التاريخية والفلسفية وأدبيات دراسة المثالية الألمانية والرومانسية الألمانية الأولى وهلدرلن (٦٥ رمزاً) وردت في هوامش النص الألماني ويأتي تعريفها الذي نعربه لمساعدة القارئ العربي في فهم نص الإحالات التي هي بدورها نترجم منها ما كان تعليقاً أو توضيحاً ونبقي على أسماء المصنفات بلسانها الأصلي لأنها ليست مترجمة. (وهي تتصدر ثبت المراجع والمصادر لأنها غير قابلة للفهم من دونها لورودها في التهميش الأصلي).

1- AA

مجموع مصنفات كنط نشرة الأكاديمية الملكية البروسية للعلوم برلين، ١٩٠٠ _ ١٩٥٥ و ١٩٦٦.

2- AA

ف. ف. ي. شلنغ نشرة تاريخية نقدية، بتكليف من لجنة شلنغ لأكاديمة العلوم ببيارن نشرها ه. م. باومجارتنر وف. ج. يعقوبس وهـ. كرنجس وهـ. تسالتنر الجزء الأول الأعمال الكاملة والجزء الثاني ما تركه المؤلف دون نشر والجزء الثالث المراسلات والجزء الرابع الكتابات الملحقة بمصنفاته.

3- AllgBr

مسودات نوفاليس العامة (NW)، ١٧٩٨ _ ٩٩.

4- Ath

ف. شليغل شذرات صدرت في مجلة أثينيوم (KAII).

5- **AW**

ي. ج. فيشته أعمال منتخبة في ستة أجزاء نشرها ف. ميديكوس دارمشتات.

6- **Blüt**

نوفاليس بلوتنشتاوب ١٧٩٧ ـ ٩٨ (NW II).

7- **Christ**

١٧٩٩ نوفاليس المسيحية أو أوروبا (NW II).

8- **Dial**

١٧٩٨ نوفاليس حوارات (NW II).

9- **ECN**

إرنست كسيرر مخطوطات تركها المؤلف ونصوص نشرها ي. م. كروا و أ. شفامر المجلد الثاني همبورج ١٩٩٥ وما يليها.

10- **ECW**

إرنست كسيرر مجموعة الأعمال نشرة همبورج نشرها ب. ركي همبورج ١٩٨٩.

11- **Eph**

ف. ف. ي. شلنغو مدخل إلى الفلسفة (١٨٣٠) نشرة ف. أ. آرهاردت شتوتغارت باد كنستت ١٩٨٩.

12- **FragSt**

نوفاليس شذرات ودراسات ١٧٩٩ ـ ١٨٠٠.

13- **FSt**

نوفاليس دراست فيشتوية ١٧٩٥ ـ ٩٦ (NWII).

14- **GA**

ي. ج. فيشته النشرة الكاملة لأكاديمة بيارن للعلوم نشرها راينهاردت لاوت وإرش فوكس وهـ. جليفتسكي المتوفي الجزء الأول الأعمال والجزء الثاني المصنفات التي خلفها المؤلف بعد وفاته والجزء الثالث مراسلاته والجزء الرابع تعليقات زملائه على أعماله شتوتغارت باد كنستت ١٩٦٢ وما يليها.

15- **GPPh**

ف. ف. ي. شلنغ تأسيس الفلسفة الوضعية درس منشن سنة ١٨٣٢ ـ ٣٣ WS ١٨٣٣ نشرها وعلق عليها هـ. فورمنس الجزء الأول تورينو ١٩٧٢، SS.

16- **Gul**

نوفاليس العقد والحب أو الملك والملكة ١٧٩٨ (NWII).

17- **GW**

ج. و. ف. هيغل الأعمال الكاملة نشرة أكاديمية راين فاستفال للعلوم همبروج ١٩٦٨ وما يليها.

18- **GWL**

ي. ج. فيشته أساس نظرية العلم بكاملها (GA I, 2; SW I).

19- **HW**

ف. هلدرلن الأعمال الكاملة والرسائل في أربعة أجزاء نشرها جنتر ميت برلين طبعة الثانية ١٩٩٥. (الأولى سنة ١٩٧٠)

20- **HR I-IV**

ج. و. ف. هيغل دروس في فلسفة الدين نشرها ج. لاسون همبروج ١٩٦٦.

21- **HS**

ي. ج. هردر الأعمال في عشرة مجلدات نشرها م. وبولاخر وأل. فرنكفورت على نهر الماين ١٩٨٥ ـ ٢٠٠٠.

22- **HSS**

ج. و. ف. هيجل مجموع المصنفات نشرة التكريم في عشرين مجلداً شتوتغارت باد كنشتت الطبعة الرابعة ١٩٦١ وما يليها.

23- **HW**

ج. و. ف. هيغل الأعمال في عشرين مجلداً. نشرة الأعمال والنظرية، تمت إعادة النشر على قاعدة نشرة الأعمال للسنوات ١٨٣٢ ـ ٤٥ فرانكفورت على نهر الماين ١٩٧١.

24- **Hyp**

هيبريون (=رواية ألفها هلدرلين) أو راهب يونان (StA 3).

25- **JenV**

ف. شليغل درس في الفلسفة المتعالية (ألقاه بيينا السنة الجامعية ١٨٠٠ ـ ٠١).

26- **JW**

ف. هـ. يعقوبي الأعمال نشرة لمجموعة الأعمال نشرها ك. همخر وو. ياشكه همبروج شتوتغارت باد كنشتت ١٩٩٨ وما يليها.

27- **KA**

نشرة نقدية لأعمال ف. شليغل نشرها أ. بيلر مع آخرين بادربورن منشن وفيان ١٩٥٦ وما يليها.

28- **K**

ف. شليغل درسه عن تطور الفلسفة في كتابين (ألقاه في كولن السنة الجامعية ١٨٠٤ ـ ٠٥) KA XII und XIII.

29- **Lessing**

ف. شليغل أدب (١٨٠٣) (KAIII 3).

30- **Lit**

ف. شليغل أدب (١٨٠٣) (KA III).

31- **LM**

ج. أ. لسنغ مجموعة المصنفات نشرة ك. لخمن الطبعة الثالثة بعد مراجعة جديدة وإضافات اعتنى بها ف. منكر شتوتغارت لابتشس ١٨٨٦ وما يليها.

32- **LW**

ج. أ. لسنغ الأعمال نشرها هـ. ج. جوبفارت منشن ١٩٧٠ وما يليها.

33- **Lyc**

ف. شليغل شذرات نشرت في مجلة **لوكيوم** (KAII).

34- **MEW**

كارل ماركس وف. إنغلز الأعمال برلين ١٩٥٦ ما يليها.

35- **MS**

موسى بن مندل مجموعة المصنفات نشرة التكريم نشرها ف. بمبارجر وأل. وواصل نشرها أ. ألتمن شتوتغارت باد كنستت ١٩٧١ وما يليها.

36- **Myth**

ف. شليغل أحاديث حول الميثولوجيا (القسم الأخير من أحاديث حول الشعر).

37- **NR**

ي. ج. فيشته أساس الحق الطبيعي بمقتضى مبادئ نظرية العلم (GA I, 1,4; SW III).

38- **NW**

نوفاليس ١٩٧٨ الأعمال كتب اليوميات والرسائل ف. فون هردنبارجس. نشرة هـ. ي. ماه ور. ساموال منشن فيانا.

39- **NWII**

نوفاليس الدراسات العلمية الطبيعية لمدينة الفرايبارية (=في مدينة فرايبارج) ١٧٩٨ ـ ٩٩.

40- **PhL**

ف. شليغل سنوات النظرية الفلسفية (شذرات في الفلسفة) KA XVIII und XIX.

41- **Plitt**

من حياة شلنغ، في رسائله المجلد الثالث ١٨٢١ ـ ١٨٥٤ نشرة غوستاف ليوبولد بلت لايبنتس ١٨٧٠.

42- **PoeH**

ف. شليغل كراسات في الشعر والأدب (KA XVI und XVII).

43- **Poesie**

ف. شليغل حديث حول الشعر نشر في مجلة **أثينيوم** ١٨٠٠ (KA II).

44- **PolAph**

نوفاليس مزامير سياسية ١٧٩٨. (NW II)..

45- **SBD**

ف. و. ي. شلنغ رسائل ووثائق المجلد الثالث ١٨٠٣ ـ ١٨٠٩ نشرة هـ. فورمنس بون ١٩٧٥.

46- **SchB**

شلايرماخر رسائل المجلد III نشرة دلتهاي ويونس برلين ١٨٥٨ ـ ٦٣.

47- **SdW**

ف. و. ي. شلنغ نسق عصر العالم درس ألقي في منشن ١٨٢٧ ـ ٢٨ في استدراك لإرنست فون لاسوا نشره وقدم له س. بيتز النشر الثانية المراجعة بفرنكفورت على نهر الماين ١٩٩٨.

48- **SR**

نوادر شلنغية جمعها وقدم لها ل. باريسون تورينو ١٩٧٧.

49- **SSZI**

إيكس تليات (نشرة) شلنy في مرآة معاصريه تورينو ١٩٧٤.

50- **SSZII**

إيكس تيليات (نشرة): شلنy في مرآة معاصريه مجلد تكميلي، ملكيور كاير حول شلنغ تورينوا ١٩٨١.

51- **SSZIII**

إيكس تليات (نشرة): شلنغ في مرآة معاصريه المجلد الثالث جزء إضافي ميلانو أ. ي.

52- **SSZIV**

إيكس تليات (نشرة) شلنy في مرآة معاصريه المجلد الرابع رجع صدى ميلانو ١٩٩٧.

53- **StA**

ف. هلدرلن مجموعة الأعمال نشرة شتوتغارت لأعمال هلدرلن نشرة ف. بايسنار وأ. باك شتوتغارت ١٩٤٣ ـ ١٩٨٥.

54- **Stud**

ف. شليغل في دراسة الشعر اليوناني (KA I).

55- **SW**

ف. و. ي. حول مجموعة أعمال شلنغ، نشرة ك. ف. أ. شلنغ القسم الأول عشرة مجلدات (من الأول إلى العاشر) والفسم الثاني أربعة مجلدات (من الحادي عشر إلى الرابع عشر) شتوتغارت أوسبورغ ١٨٥٦ ـ ٣١ وردت شاهداً في SW Bd, S أعمال شلنغ، بحسب الطبعة الأصلية في ترتيب جديد نشرة م. شرودر ستة أجزاء رئيسية وستة أجزاء تكميلة منشن ١٩٢٧ وما يليها الطبعة الثانية ١٩٥٨ وما يليها.

56- **SW**

ي. ج. فيشته أعماله برلين ١٩٧١ نسخة مصورة من أعمال غوتليب فيشته الكاملة نشرة أ. ه. فيشته برلين ١٨٤٥ ـ ٤٦، ونشرة ما تركه فيشته دون نشر بعد وفاته نشرة أ. هـ. فيشته بون ١٨٣٤ ـ ٣٥.

57- **T/L**

الملك ماكسيماليان الثاني، في بيارن وشلنغ التراسل نشرة ل. تروست وف. لايست شتوتغارت ١٨٩٠.

58- **TGB**

ف. و. ي. شلنغ مسودات فلسفية وكتب يوميات، مستخرجة من تركة شلنغ البرلينية نشرة هـ. ي. زندكولر بمشاركة ل. كناتز وم. شرافن همبورج ١٩٩٤ وما يليها.

59- **TGB 1848**

ف. و. ي. شلنغ، يوميات ١٨٤٨، الفلسفة العقلانية والثورة الديمقراطية بالمشاركة مع بكمن وم. شرافن مستخرجة من تركة شلنغ البرلينية نشرة هـ. ي. زندكولر همبورج ١٩٩٠.

60- **Unverst**

ف. شليغل في اللامفهومية نشرت بمجلة **أثينيوم** ١٨٠٠ KA II.

61- **UPhO**

ف. و. ي. شلنغ التصور الأصلي للفلسفة الوحي (التجلي) نشرة و. أ. ارهاردت مجلد القسم الثاني همبورج ١٩٨٢.

62- **Vet**

شلنغ دروس شتوتجارت الخاصةK نسخة لم يسبق نشرها مصحوبة بنص الأعمال نشرها وقدم لها وصاغ هوامشها م. فيتو تورينو ١٩٧٣.

63- **Vorarb**

نوفاليس أعمال تمهيدية لمجموعات مختلفة من الشذرات ١٧٩٨.

64- **WA**

ف. و. ي. شلنغ عصر العالم، شذرات، في التصور الأصلي لسنة ١٨١١ و١٨١٣ نشرها م. شروتر منشن ١٩٤٦.

65- **Wert**.

ف. شليغل في قيمة دراسة اليونان والرومان KA I.

التعريف بمؤلفي الكتاب

ماتيو فانسانزو دالفونسو دكتور دارس فلسفة وحاصل على منحة في جامعة همبولت من قبل اللجنة نشر أعمال فشتة التي تركها بعد وفاته بالأكاديمية العلمية في بايارن متعاقد للتدريس في جامعة لودفيش ماكسيماليان منشن.

فيليكس ديوك دكتور دارس فلسفة وعلم نفس أستاذ فلسفة ومنسق للحلقة الثالثة (الدكتوراه) في الفلسفة بالجامعة الحرة بمدريد.

جيان فرنكو فريغو دكتور في الدراسات الفلسفة أستاذ لتاريخ الفلسفة قسم الفلسفة بجامعة الدراسات ببادوا.

باربال فرشمن دكتورة في الدراسات الفلسفية مدرسة ومساعدة علمية في مساق الفلسفة بجامعة بريمن.

بييروا جيوردانو دكتور في الدراسات الفلسفية باحث في قسم الفلسفة بجامعة الدراسات بميلانو.

جان فرانسوا كرفيغان دكتور في الدراسات الفلسفية والمنطق أستاذ في الفلسفة الألمانية الكلاسيكية وفي فلسفة القانون باحث في الفلسفة ومدير كرسي المعايير والمجتمعات والفلسفات (نوسوفي) بجامعة بانتيون الصوربون (باريس الأولى).

لوتار كناتز دكتور في الدراسات الفلسفية والتاريخية وفي تاريخ الفن أستاذ مساعهد في الفلسفة وفي مساق الفلسفة بجامعة بريمن،

جورج مور دكتور في الدراسات الفلسفية واللاهوتية وعلم التربية أستاذ الفلسفة والناطق باسم المركز البحث الفلسفي في أسس العلوم ومساق الفلسفة بجامعة بريمن.

مقدمة محقق النص العربي

أبو يعرب المرزوقي

لما اطلعت على مصنف المثالية الألمانية الذي أهداني الصديق الفاضل الأستاذ هنس يورغ زندكولر مشكوراً نسخة منه عقدت العزم على نقله إلى العربية رغم علمي بعسر المهمة. فالكتاب من الحجم الكبير. وهو يتطلب جهداً لا يدرك قدره إلا من علم أنه مسح دقيق وتفصيلي لأهم إشكاليات الفكر الفلسفي في كل مجالاته النظرية والعملية خلال أهم مراحل الفكر الغربي الحديث: **القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وامتداداتهما في القرنين الأخيرين العشرين والحادي والعشرين.**

ولما حادثت أخي القاضي الفاضل أبا محمد عبد العزيز القاسم في أمره لم يكن في خلدي أني سأجد منه ومن إخوان له يتعاونون على البر والتقوى وخدمة الأمة بذروة الجهاد (العلم والتربية) كل التشجيع الذي حبوني به إلى حد جعلني ألتزم بعمل كل وسعي لإنجاز الترجمة في سنة واحدة خاصة وأنه تفضل فطلب مني التفرغ الكامل لتحرير الترجمة والتعليق عليها والمقارنة بين الفكر الغربي ممثلاً بفلاسفة المثالية الألمانية والفكر العربي الإسلامي ممثلاً بعلمين كانا ولا يزالان عندي أفضل ممثلين لهذا الفكر (**ابن تيمية وابن خلدون**) وإشراك بعض زملائي من طلبتي للقيام بالترجمة.

واغتنم هذه الفرصة لأشكر الأساتذة الأفاضل المسكيني والعونلي والعارم على ما بذلوه في ترجمة الفصول التي تكرموا بالمساعدة في ترجمتها مسهمين بذلك في هذا الجهد التربوي الذي كان بمبادرة كريمة من

القاضي الفاضل أبي محمد عبد العزيز القاسم. لكن ظروف زملائي الأكاديمية شاءت أن اضطر للقيام بترجمة أكثر من ثلثي الكتاب بنفسي حتى أفي بوعدي ومن ثم فقد تركت كل مشاغلي الفكرية الأخرى وخاصة عملي على الكتاب الثاني في تفسير القرآن الكريم تفسيراً فلسفياً. وها أنا ولله الحمد أصل إلى غاية هذا [العمل لأقدم نصاً في لسان عربي مبين يجمع بين التوجه إلى أهل الاختصاص الدقيق وقابلية التوجه إلى القراء العرب عامة]. فشكراً لله وشكراً للقاضي الفاضل الذي مكنني من تحقيق هذا المشروع الذي أعتقد أنه سيكون المدخل السليم لشبابنا، شبابنا الذي يريد معرفة الفكر الغربي الحديث معرفة تتجاوز التسطيح شبه الصحفي لأفكار مجتثة لا يصل بينها واصل يفهمه أسسها الثقافية والتاريخية.

وما أظن أحداً بحاجة إلى أن يثبت أن اللغة العربية التي استطاعت أن تؤدي أفكار أفلاطون وأرسطو وأقليدس منذ القرنين الثالث والرابع للهجرة (**التاسع والعاشر**) قادرة على أداء أفكار كنط وهيغل في القرن الخامس عشر للهجرة (**القرنين العشرين والحادي والعشرين**) بعد تجارب كونية في قول الفكر الفلسفي مثلها الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن تيمية وابن خلدون وغيرهم كثير. لذلك فلن أتكلم في ما يفرط في الكلام عليه جل المترجمين للفلسفة في لحظتنا الراهنة أعني ما يدعونه من عسر المهمة لكأن الفلسفة العربية بدأت معهم. وقد سبق أن ناقشت المسألة وبينت وهاءها بل ودورها في تزكية النفس عند المترجمين. ويكفي أن أذكر في هذه المقدمة بالدافعين الأساسيين للإقدام على هذه الترجمة:

الأول هو ما لفكر المثالية الألمانية من كبير الأهمية في الفكر الغربي المعاصر. ولهذه العلة فنحن نعتبره القادح الذي يمكن أن يساعد على تكوين جيل من شباب الأمة قادر على التحرر من التأثر الانفعالي الذي ساد خلال قرني النهضة اللذين غلب عليهما الإطلاع السطحي على الفكر الغربي واستبدال هذا الموقف الانفعالي بالفعل القصدي وشرطه الفهم المحقق لإمكانية التجاوز بالاستيعاب: فلا يمكن للحضارة العربية الإسلامية أن تستأنف الإبداع إذا ظلت عاجزة عن فهم أهم شروط ما حصل خلال سباتها الشتوي من تقدم في الفكر الإنساني. ولما كان توقف نشاطها الفكري المبدع جاء بعد استيعابها ذروة الفلسفة الأولى (اليونان) واستئنافه جاء قبل استيعاب

ذروتها الثانية (الفلسفة الألمانية) فإن المطلوب هو أن يكون هذا اللقاء الثاني مع الفكر الفلسفي على الأقل في مستوى اللقاء الأول فينطلق مما أنجزه مع تجنب نقائصه: الاتصال المباشر بالترجمة من المنبع وليس بالوسائط كما حصل في المرة الأولى.

والثاني هو أهمية المقارنة بين المثالية الألمانية ورمزي الأوج الذي بلغته الفلسفة العربية أي ابن تيمية وابن خلدون: من خلال أهمية مسألتين تشاركهما فيهما المثالية الألمانية أعني العلاقة بين العلم والإيمان (ابن تيمية) والعلاقة بين الفلسفة والتاريخ (ابن خلدون). فهذه المقارنة تثبت أمرين:

الأول هو أن الاستئناف العربي الحالي يمكن أن ينطلق من إدراك العلاقة الوطيدة بين ما حصل في الفكر الغربي الساعي إلى تجاوز الفكر الوسيط والانتقال إلى الفكر الحديث وذروة الفكر العربي التي يمثلها فيلسوفانا ابن تيمية وابن خلدون في أهم مجالين تتميز بهما المثالية الألمانية: مجال العلاقة بين الإيمان والعلم (ابن تيمية) ومجال العلاقة بين التاريخ والفلسفة (ابن خلدون) إذ إن الفكر العربي والإسلامي إلى يومنا هذا لم يصل إلى الذروة التي وصل إليها هذان العلمان رغم كل محاولات استيعاب الفكر الغربي الحديث والمعاصر.

الثاني هو أن الأفق الذي فتحه فيلسوفانا يمكن أن يصبح أفقاً مساعداً على الحوار الندي مع الفكر المعاصر فيحرر شبابنا من عقد النقص التي يراد لها أن تكون منطلق الحرب النفسية على حضارتنا في مجالات ريادتها بالذات أعني الكونية الروحية والعقلية. فمثلما كان الإسلام من حيث هو دين ممثلا للكونية بمعناها الخلقي والروحي فإن فكر العرب الفلسفي كان هو بدوره ومنذ بدايته ممثلا للكونية بمعناها المعرفي والروحي كما يتبين من فكر هذين الفيلسوفين اللذين يعتبران ذروة فكرنا ومن ثم جسر الوصل المضاعف مع ماضينا المجيد ومستقبلنا الواعد.

تونس في ١٠ نيسان/ أفريل ٢٠١١

مقدمة محقق النص الألماني

هنس زندكولر

تمثل ترجمة مصنف المثالية الألمانية شرفاً بالنسبة إليّ بوصفي ناشر النص الألماني وهي كذلك شرف بالنسبة إلى كل الذين أسهموا في إنجاز هذا العمل. إنها ترجمة ذات دلالة عظمى بالنسبة إلى تبادل الأفكار والرؤى والمناظير الفلسفية بين الوطن العربي وأوروبا.

وقد مثلت فكرة ترجمة هذا المصنف لحظة جوهرية كانت بدايتها سنة ٢٠٠٠ ذات علاقة حميمة بالعمل المشترك بين بعض فلاسفة العرب وفلاسفة الألمان وذلك خاصة في العمل المشترك الذي شرعنا فيه بين كرسي اليونسكو للوطن العربي ومخبر الفلسفة في تونس ومركز الأسس الفلسفية للعلوم والقسم الألماني من حقوق الإنسان والثقافية لكرسي اليونسكو الأوروبي للفلسفة (بباريس) في جامعة بريمن. ولم يكن هذا العمل المشترك أبداً من طبيعة دبلوماسية بل هو كان بالأحرى تجربة تفلسف مشتركة في مجالات الفلسفة النظرية والعملية تبدأ بالابستمولوجيا وتذهب إلى حد فلسفة السياسة والقانون. وقد جرى ذلك كله في شكل ندوات انعقدت في تونس وفي بريمن عشناها في مناخ من الضيافة المتبادلة (مرة كل سنة بالتبادل بين ألمانيا وتونس).

إن الاحترام المتبادل الذي كان يصل بيننا كان احترام الآخر وحرية التفلسف بروح نقدية أعني فكراً بين متساوين دون إكراه ولا تنميط.

وأشهد إني لم أنل قط ثمرة عقلية وشعوراً بالعرفان عظيمين من التعاون مثلما نلته مع فلاسفة تونس نساءً ورجالاً.

ويتوجه شكري الخاص إلى الأستاذ المرزوقي الذي استهل هذه النشرة العربية للمصنف وقادها وترجمها وكذلك لمشاركيه في الترجمة الأساتذة المسكيني والعونلي والعارم لالتزامهم وعملهم الجدير بالإعجاب.

كما عليّ أن أشكر كذلك وبصورة خاصة القاضي الفاضل أبا محمد عبد العزيز القاسم لتشجيعه ومساعدته السخية من أجل تحقيق هذه الترجمة.

تعد النشرة العربية لمصنف المثالية الألمانية هدية لكل أولئك الذين يتفلسفون في الوطن العربي وكل المؤلفين من عديد البلاد الأوروبية الذي يسعون لغاية هي بيان أن المثالية التي سميت بالمثالية الألمانية إرث للإنسانية قاطبة بما في ذلك الثقافة الفلسفية العربية عظيمة الثراء.

إلا أنه ينبغي ألا نغتر: فأفكار العقل والنزعة الإنسانية التي ثقفها الفلاسفة المثاليون عامة وكنط خاصة لم تنتصر بعد. فالتقدم نحو النزعة الإنسانية ليس أبدا بالأمر المضمون. ذلك أن جدراناً جديدة ما تزال فاصلة بين الكثير من البشر والمدينة العالمية التي تمكن من حياة مشتركة بين البشر في جو من الحرية والمساواة والعدالة بينهم بل إن البشر كعهدهم لا زالوا يتنابزون بوصف بعضهم البعض بالأغيار والأجانب فيميزون بين بعضهم البعض. ومن علامات ذلك المتعاظمة بصورة جدية ما نجده في أوروبا من تضخم الخوف من الإسلام (الإسلام فوبيا).

كانت المثالية الألمانية ولا تزال فكرا معارضا لكل نظام ـ قديما كان أو حديثا ـ يعتدي على كرامة الإنسان وحقوقه فكرا يدافع عن العدل والمساواة بينهم وعن حريتهم. لكن الهوة الفاصلة بين الفقراء والأغنياء ما يزال عمقها متزايدا في الكثير من بقاع العالم والتوق إلى السيطرة الاستعمارية ليس أمرا من الماضي. لذلك فالتذكير بالمثالية الألمانية يمثل أمرا يقتضيه الدفاع عن معارضة يشعر أصحابها بأن من واجبهم السعي إلى القانون العادل والالتزام بأمر لا يدين بشيء لليتوبيا إذ هم لم يهجروا الواقع بل هم يكشفون العلل العينية للألم والاضطهاد والظلم والتمييز.

فقد كتب مونتانيو: «لا نقيم أبدا حيث نحن بل نحن دائما بنحو ما متجاوزون للواقع. فضروب الخوف والآمال والرغبات تدفعنا دائما نحو المستقبل فتحول دوننا وإمكانية الشعور بما هو موجود الآن وحتى إمكانية ملاحظته. وبدلا من ذلك تطمعنا بأمور تعتبر مما سيحصل ذات يوم ولعلها مما لا يحصل إلا عندما نكون قد غادرنا الحياة». إن جملة مونتانيو هذه ينبغي ألا تكون مما يتميز به الفكر ولا الفعل الفلسفي.

ففي عالمنا توجد بدائل واقعية عما ليس بإنساني وهي ـ أخذا بعين الاعتبار الفروق الثقافية والبحث عن أكبر قدر ممكن من التقارب ـ بدائل قابلة للتحقق. وهذه البدائل يمكن أن نسميها التعددية والعدل والديموقراطية:

فمعنى التعددية يكمن في قابلية البشر للعيش بحسب تخطيطهم الذاتي لحياتهم من دون أن يعتدوا على واجبات التضامن بين البشر.

والعدل هو ما كانت تطلبه البشرية دائما: المساواة والأخوة والتضامن.

والديموقراطية ـ كما ينبغي أن تكون ـ هي الفضاء العام الذي يضمن فيه الأفراد والجماعات والمجتمعات بعضهم للبعض صون القانون.

إن المواطنة العالمية التي يتصف بها القانون الدولي لحقوق الإنسان تربط هذه العناصر الثلاثة بحياة مشتركة بين البشر من دون جوع ولا حاجة ولا فقدان للحرية. وهذه البدائل الإنسانية من اللاإنسانية هي بدائل بصدد التحقق بالفعل. لكنها ليست بعد حقائق في العالم كله. لذلك كان من الأهمية بمكان أن نذكر بالمثالية الألمانية باعتبارها نموذجاً للفلسفة النقدية الملتزمة.



Vorbemerkung zur arabischen Übersetzung

Die Übersetzung des *Handbuch Deutscher Idealismus* ist sowohl für mich als Herausgeber der deutschen Ausgabe als auch für alle, die an diesem Werk mitgearbeitet haben, eine Ehre. Sie ist von größter Bedeutung für den Austausch von Ideen, Konzepten und philosophischen Perspektiven zwischen der arabischen Welt und Europa.

Die Idee, das Handbuch zu übersetzen, war ist ein Ausdruck und ein wesentliches Moment der im Jahre 2000 begonnenen engen Zusammenarbeit zwischen arabischen und deutschen Philosophinnen und Philosophen, insbesondere der Zusammenarbeit zwischen dem UNESCO-Lehrstuhl für die Arabische Welt und dem Laboratoire de Philosophie in Tunis und dem Zentrum Philosophische Grundlagen der Wissenschaften sowie der Deutschen Abteilung «Menschenrechte und Kulturen« des europäischen UNESCO-Lehrstuhls für Philosophie (Paris) an der Universität Bremen. Diese Zusammenarbeit war nie diplomatischer Natur; vielmehr haben wir diese gemeinsame Erfahrung des Philosophierens in den Bereichen der theoretischen und praktischen Philosophie - von der Epistemologie bis zur politischen und Rechtsphilosophie - in Form vieler Kolloquien in Tunis und in Bremen und gegenseitiger Gastfreundschaft gelebt. Was uns verbunden hat, ist der Respekt des Anderen und die Freiheit des Philosophierens im Geiste der Kritik - ein Denken unter Gleichen ohne Zwang zur Uniformität. Nie habe ich mit mehr intellektuellem Gewinn und größerem Gefühl der Dankbarkeit kooperieren können als mit den Philosophinnen und Philosophen in Tunis.

Mein besonderer Dank gilt Professor Marzouki, der diese arabische Ausgabe des Handbuchs initiiert, geleitet und übersetzt hat, und den an der

Übersetzung beteiligten Professoren Meskini und Ounelli für ihr Engagement und ihre beeindruckende Arbeit. Zu danken habe ich auch dem Richter Abou Mohamed AbelAziz al Gassim für seine großzügige finanzielle Förderung der Übersetzung.

Die arabische Ausgabe des *Handbuch Deutscher Idealismus* ist ein Geschenk an alle, die in der arabischen Welt philosophieren, und an alle Autoren aus mehreren europäischen Ländern, die mit diesem Handbuch das Ziel verfolgen, zu zeigen, dass der Idealismus, der «Deutscher Idealismus« genannt wird, ein intellektuelles Erbe der ganzen Menschheit ist - auch der so reichen arabischen philosophischen Kultur.

Doch täuschen wir uns nicht: Die von den idealistischen Philosophen und insbesondere von I. Kant ausgearbeiteten Ideen der Vernunft und des Humanismus haben den Sieg noch nicht davongetragen. Der Fortschritt zur Humanität ist keineswegs garantiert. Neue Mauern trennen viele Menschen von der Kosmopolis eines Zusammenlebens in Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit. Menschen werden als die «Anderen» und «Fremden» stigmatisiert und diskriminiert. Die in Europa anwachsende Islamophobie ist ein ernstzunehmendes Zeichen.

Der «Deutsche Idealismus» war und ist ein Denken in Opposition gegen jedes - alte oder neue - Regime, das die Würde und die Rechte der Menschen verletzt und ihnen Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit vorenthält. In weiten Teilen der Welt vertieft sich die Kluft zwischen Armen und Reichen, und das Streben nach kolonialer Hegemonie gehört nicht der Vergangenheit an. Die Erinnerung an den «Deutschen Idealismus» ist eine Aufforderung, für eine Opposition zu plädieren, die sich gerechtem Recht verpflichtet, und für ein Engagement, das Utopien keinen Tribut zollt und nicht aus der Wirklichkeit emigriert, sondern die konkreten Gründe von Elend, Unterdrückung, Unrecht und Diskriminierung aufdeckt. Wir sind» - so schreibt Montaigne - nie recht zu Haus; wir schweben immer irgendwie über der Wirklichkeit. Befürchtungen, Hoffnungen, Wünsche tragen uns immer in die Zukunft; sie bringen uns um die Möglichkeit, das, was jetzt ist, zu fühlen und zu beachten; statt dessen gaukeln sie uns Dinge vor, die einmal kommen sollen, vielleicht erst dann, wenn wir gar nicht mehr existieren.» Montaignes Satz sollte das Denken und Handeln der Philosophen in unserer Gegenwart nicht charakterisieren.

Es gibt in unserer Welt realistische Alternativen zur Inhumanität, und sie sind - unter Berücksichtigung kultureller Unterschiede und auf der Suche nach größtmöglicher Nähe - realisierbar. Diese Alternativen können mit «Pluralismus», «Gerechtigkeit» und «Demokratie» benannt werden. Der Sinn des Pluralismus besteht darin, dass Menschen nach ihren eigenen Lebensplänen leben können, ohne Solidaritätspflichten zu verletzen. Gerechtigkeit ist das, was die Menschen schon immer gewollt haben: Gleichheit, Brüderlichkeit und Solidarität. Und die Demokratie - wie sie sein soll - ist der öffentliche Raum, in dem Individuen, Gruppen und Gesellschaften sich wechselseitig den Schutz des Rechts gewähren. Der Kosmopolitismus des Internationalen Rechts der Menschenrechte verbindet diese drei Elemente eines Zusammenlebens ohne Hunger, Not und Unfreiheit.

Diese Alternativen zur Inhumanität sind auf dem Wege ihrer Verwirklichung; weltweite Realität sind sie noch nicht. Deshalb ist und bleibt die Erinnerung an den «Deutschen Idealismus» als Paradigma kritischer und engagierter Philosophie wichtig.

Hans Jörg Sandkühler

تصديـــر

(ص ix)(*) كانت المثالية الألمانية ولا تزال منظومة من الأفكار ذات التأثير القوي في تاريخ الفلسفة، وهي ذات مصادر مهمة في تاريخ الثقافة الألمانية، لكن التعامل معها باعتبارها ظاهرة تاريخية قومية في المقام الأول، يعد من قصر النظر بل ينبغي أن ينظر إليها وأن يتم البحث فيها من خلال أفق متنوع الأشكال من التأثر والتلقي والتثاقف، أشكال تفاعلت خلالها مع تاريخ أوروبا الثقافي والروحي والعلمي والحقوقي والسياسي.

وينبغي في دراسة المثالية الألمانية أن نضم ضروباً أخرى من التفكير الفلسفي والثقافات - وبصورة جوهرية لحظات من بدايات التاريخ الأوروبي، مثل: التجريبية البريطانية، والعقلانية أو التنوير الفرنسي - حتى نتمكن من فهم تكون هذا (الضرب من) التفلسف في ألمانيا وتطوره.

علينا أن نأخذ بعين الاعتبار، تلقي المعاصرين للمثالية الألمانية وتحولاتها في ثقافات أوروبية أخرى وما نتج عن ذلك من تفاعلات بين الفلسفات، ومن علاقات مع الدين والفن والعلوم والقانون والسياسة. وإذا تحقق ذلك تبين أن المثالية الألمانية كانت ولا تزال لحظة مركزية في تطور أوروبا بوصفها وحدة ثقافية متعددة الأنغام.

إلا أن تاريخاً شاملاً لتلقيات المثالية الألمانية خارج ألمانيا لم يكتب. ويعد الفصل الثاني عشر من المتن، الفصل ذو المضمون الثري، مساهمة

(*) أرقام الصفحات الواردة في متن نص الكتاب تعود إلى صفحات النسخة الألمانية (الطبعة الأولى).

أولى لكتابة تاريخها كتابة تطابق تعقيد هذه التلقيات ذات الدوافع المختلفة، لكن (أصحابها) لا يزعمون أي دعوى لكمال (عملهم). فالأمر يتعلّق بأن نبين أن المثالية الألمانيّة قد تمّ تلقيها، منذ عصر نشأتها وتطورها في عدد كبير من البلاد الأوروبية باعتبارها حركة فكرية ـ قبولاً لها أو مناسبة للنقد ـ وعرضت عرضاً نموذجياً بقدر الأشكال المختلفة التي تم تلقيها فيها كل مرة بحسب شروط الهيئات الثقافية القومية. وسيتم التعرض في هذا المتن إلى تلقيات حصلت في بريطانيا العظمى، وإيرلندا، وفرنسا، وإيطاليا، وإسبانيا، وكذلك في بولونيا وفنلندا.

يتوجه هذا المصنف الذي تمت هيكلته بمقتضى وجهات نظر نسقية، والذي هو أول مصنف تمهيدي في تاريخ المثالية الألمانية كتب بمنظور يضع المسائل وضعاً نسقياً إلى دارسي (المثالية الألمانية) المتقدمين (في درسها)(*)، ولكنه يتوجه كذلك إلى المتعلمين والباحثين من غير أهل الاختصاص فيها.

ركزت مصنّفات هذا المتن وركز مصنفوه أيضاً ـ إذ شرحوا هذا الفصل معاً متحملين مسؤوليته بصورة جماعية ـ في عرضهم بصورة جوهرية على فلسفات كنط وفيشته، وشلنغ، وهيغل من دون أن يريدوا تكذيب القول إن المثالية الألمانية قد طورت منظومات فكرية ذات تعقيد أوسع. فتقصي البحث في أبعاد هذه المنظومات العميقة وفي تفرعاتها وتشابكاتها، أدى في العقد الأخير إلى توسيع مشهود للمعرفة حول المثالية الألمانية. لكن البحث في الحقيقة لم يبلغ بعد تمه. ثمّ إن تصور نظام (العقد الواصل) «**من كنط إلى هيغل**» يبين لنا تصوراً شديد البساطة. لذلك فالتركيز المعتبر في هذا المتن على المعلمين الكبار لا يعود إلى هذه «**الخرافة**» التاريخية بل ليست لعلل لا تعود إلى ضرورة حصر نطاق البحث.

وسنضم إلى فلسفة المثالية الألمانية التي هي موضوع المتن،

(*) ماتيو دالفونسو (ميلانو منشن) فيليكس ديوك (مدريد) جيان فرنكو فريغو (بادوا) بربال فرشمن (بريمن) بييرو جيوردانو (ميلانو) جان فرانسوا كيرفيغان (باريس) لوتار كناتز (بريمن) جورج مور (بريمن) بريان أوكنور (دوبلن) دتليف بيتسولْد (غروتنغن) ماسياج بوتيبا (وارسو) ميكائيل روزن (أوكسفورد) هنس يورغ زندكولر (بريمن) هنرييكا تافي (هلسنكي).

الرومانسية الباكرة التي كانت في أغلب الحالات على هامشها؛ إذ من المعلوم أنها قد عرفت ذاتها صراحةً معتبرة نفسها مثالية، ومعها توسع النظر إلى التطور المثالي متعدد الصفائح.

ولا يكتفي كل واحد من المصنفين الذين عالجوا مسائل المثالية الألمانية، مسائلها الجوهرية في عرضه لها بشواهد قصيرة بل إنه يورد في كل حالة من حالات المسائل النسقية منتخبات وافية من أهم المصادر الممثلة. كما إن هذه المسائل يكتمل تحديدها بعرضها التاريخي. ذلك أن المصنّف يعد دفاعاً عن القراءة التاريخية. فكلما كانت دلائل المصادر في الهوامش الذيلية غير مقتصرة على العنوان الكامل للمصنفات المحال عليها، بل تضمنت كذلك تاريخ صدورها؛ فإن ذلك ليس معلومة هامشية بل هو بالأحرى إشارة إلى أن الفلسفات المثالية ينبغي أن تدرس هي أيضاً في ضوء مجرى نشأتها وتطورها.

لقد نشأ هذا المصنف بفضل تعاون حميم بين مصنِّفاته ومصنِّفيه باعتباره حصيلة ندوات مكثفة دامت من ١٩٩٩ إلى ٢٠٠٢، وكانت مساقات صيفية لمنهاج الفلسفة في جامعة بريمن وقد تمت بعنوان **الفلسفة في ثقافة وسط أوروبا وفلسفة المثالية الألمانية بالمقارنة مع (فلسفات أوروبا الأخرى): النشأة والتلقي وتبادل التأثر والتأثير وسبل البحث الحالية وأهدافه**. (ص X) وتتمثّل مهمة هذه الندوة، في الربط بين ما نشأ من تحديدات منعزلة لمراكز الثقل وللأنشطة المتعلقة بالمثالية الألمانية في الجامعات الأوروبية المختلفة. فكان المسهمون في هذا العمل مدرسين وباحثين، من ثماني بلدان وكان الدارسون من أحد عشر بلداً أوروبياً.

وقد أسهم الدارسون في نجاح الندوة إعداداً وتحقيقاً، فكان إسهامهم إسهاماً نشطاً بفضل تأويلات للمصادر وبحوث حول تلقيات المثالية الألمانية في بلدانهم. وكانت محاضرات المدرسين أساساً لعمل جماعي مكثف تمّ فيه تعميق خبرة الثقافات الأوروبيّة المختلفة، بسياق المثالية الألمانية، وذلك بفضل العلاج المعقد لمسائلها المركزية ـ مثل: العقل، والمطلق، والمعرفة، والدراية، والعلم، والطبيعة، والتاريخ، والفن، والدين، والأخلاق، والقانون، والدولة. وقد تواصلت التحليلات فبلغ البحث إلى التأثيرات الحالية لهذه الفلسفة.

وتمّ شرح مسائل المنهج المتعلقة بكتابة تاريخ الفلسفة، والبحث في المثالية الألمانية وفي نظريتها، خلال ملتقيات المدرسين بدعوة من جامعة الدراسات بميلانو في دار الضيافة بغاريانو دي غاردا.

إن عملنا مدين لمساهمة فرانسيسكو موازو (ميلانو) الجوهرية، ولموسوعية معارفه بالفلسفة وتاريخ العلوم. وقد حال بدار أجله من إعداد الدروس التي ألقاها في بريمن لتنشر ضمن أعمال الندوات المكثفة.

ويسعدنا أن نشكر جامعة الدراسات بميلانو لما حبتنا به من سند الضيافة والصداقة. وإنه لمن الواجب علينا أن نشكر جامعة بريمن لما لقيناه منها من تشجيع لعملنا، تشجيع وكرم ضيافة امتدّا لسنوات على المستويين الشخصي والمالي.

كما يتوجّه شكرنا أخيراً إلى السيد أندرياس يورغنس (بريمن) لمساعدته لنا بمراجعة تجارب العمل وإصلاحها.

بريمن في (آذار/ مارس) ٢٠٠٣

الفصل الأول

المثالية الألمانية

مدخل

١ ـ توضيحات مفهومية أولية[١]

١ ـ ١ مسائل

عَرف تاريخ الفلسفة نوعاً من النظريات سمّيت بالمثالية، فتوطّنت منذ كنط بوصفها تعريفاً ذاتياً من المثالية لنفسها. ويشمل هذا التعريف نظريات الأفكار تلك كما عرفها تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون. فالمثالية باعتبارها استراتيجيةً فلسفية تقبل التوصيف بثلاث علامات على الأقل:

(١) فباعتبارها **نظرية وجود** (أنطولوجيا) تدّعي المثالية وجود ذوات روحية (المثل) لا تقبل الرد إلى الذوات المادية.

(٢) وباعتبارها **نظرية المعرفة** فإنّها تمثل الأطروحة القائلة إن العالم الخارجي الذي يظهر للإنسان ليس مستقلاً عن تصورات الذات المفكرة.

(٣) وباعتبارها **أخلاقاً** تخصص المثالية نظرة معيارية لتأسيس العمل وتبريره انطلاقاً من مبادئ عقلية.

(١) شارك الكثير من المساهمين في هذا الكتاب في صوغ هذا المدخل، وذلك في تلخيص الفصول التي كتبها المؤلفون.

وضمن هذه المنظومة الفكرية سيُنزل التطور الحاصل من كنط إلى هيغل ثم إلى عمل شلنغ المتأخر باعتباره مثالية ألمانية. فهذه المنظومة الفكرية الخاصة والتي هي مطلقةً الاختلاف، فَهِمَها معاصروها باعتبارها حركةً عقلانية «في عصر العقل»، بل أكثر من ذلك فهم قد اعتبروها «تجلي هذا العقل»، بوصفه معرفة الكل وعلماً كذلك بوصفه تقدماً وحرية وحقاً (=قانوناً). ولن يدور الكلام حول «طمأنينة» الحياة التأملية في «المثل المجردة» التي اختُلقت للمثالية، بل إن فلاسفة المثالية الألمانية انخرطوا بحسب فهمهم الذاتي في الانقلاب الفاتح على عصر جديد. فقد كانت المثالية الألمانية في نهايات القرن الثامن عشر إلى حدود منتصف القرن التاسع عشر شاهداً لدورة من التغيرات العلمية والثقافية والسياسية الاجتماعية التي فُهمت باعتبارها ثورات كما كانت شاهداً كذلك على دورة مضادة من الثورات المضادة، واستعادات للأنظمة القديمة. وانطلاقاً من ذلك، يذهب المعاصرون إلى أن الفلسفة ليست مجرد علاقة خارجية في هذه القطيعة مع النظام القديم في الثورة الفرنسية وفي التأسيس الحر للمجتمع البورجوازي الحديث كما يصح هذا الرأي كذلك بخصوص التغيرات التي حصلت في صورة العالم الجمالية والدينية وكذلك في المعرفة الفلسفية والعلمية. وبهذا الفهم فإن ما سيسمى بالمثالية الألمانية يكوِّن وحدة تامة.

لكن الفلاسفة الذين نُسبت إليهم هذه الوحدة (في التسمية المذهبية) لم يعجبهم أن يعرّفوا أنفسهم بالمثاليين ولا أن يُعلَن عن فلسفاتهم بعلامة (=اسم) «المثالية الألمانية». فالمنظومة المقصودة بهذه المفردة عرفها في المقام الأول تلامذة هيغل بأسماء (أصحابها). ف. ش. ل. ميشلي (١٨٣٧ ـ ١٨٣٨) قدم تاريخاً للأنساق الأخيرة من الفلسفة في ألمانيا من كنط إلى هيغل. ثم أصبح هذا «الخط» (الفكري) المزعوم بفضل (كتاب) ر. كرونر **من كنط إلى هيغل** (١٩٢١ ـ ١٩٢٤) موضعاً (فكرياً) وتحوّل إلى أسطورة.

وإنه لظاهرة عامة من ظاهرات تاريخ الفلسفة أن تكون لاحقة النسبة «. . .ـية»، مفهوماً محدِّداً لأجناس المذاهب الفكرية من جنس «مثالية» إلا نادراً باعتبارها وصفاً ذاتياً (من صاحب الفكر لفكره)، وهو في

الغالب وصف يصدر عن النقاد في شكل مفهومات اتهامية. واللاحقة «. . .ـية» تستعمل عادةً المصطلح الإضافي بين زوجين من المفهومات المتقابلة، من ذلك أنه لا يمكن تصور مصطلح «مثالية» من دون (المقابلة مع) «مادية» أو «واقعية» باعتبارهما زوجين مضادين لها كما يبين ذلك (تاريخ) إدراج المزاوجة الحميمة بين المادية والمثالية.

١. **المادية**: ظهر مصطلحا «مادي» و«مادية» لأول مرة في اللسان الألماني بصورة موثّقة خلال تراسل بين س. كلارك وج. و. لايبنتس سنة ١٧٢٠ (بل قبيل ذلك في لندن سنة ١٧١٧) فكلارك ينقد «الحكمة الدنيوية[*] غير المؤسسة التي يعارض بها تمام المعارضة الماديون المبادئ الفلسفية الرياضية[**] وإن مفهوم أولئك الذين يزعمون أن العالم (مجرد) آلة كبيرة يؤدي إلى المادية و(إلى ضرورة) قضاء أعمى». وقد وافقه لايبنتس بصورة أخطر إذ أكّد أن «مبادئ هؤلاء الماديين قد أسهمت كبير الإسهام في تغذية الإلحاد»[٢]. وفي معجم فالش الفلسفي (الطبعة الثانية ١٧٣٣) تم التوحيد بين المادية ونفي (وجود) «الجواهر الروحية». إنها آلوية «تحاول استنتاج كل الأحداث والتأثيرات التي للأجسام الطبيعية مجرد الاستنتاج من خصائص المادة»[٣]. وقد تبنى تسادلار سنة ١٧٣٩ في الجزء التاسع عشر من **معجمه الكوني الكامل الكبير (الجامع) لكل العلوم والفنون** ما حرره فالش حول المادية. لكنه في مادة «الماديون» التي لم تكن موجودة **(في معجم فالش)** صاغ ضروب المعاني النقدية الحافة والتي ستصبح في المستقبل اتهاماً للماديين بوصفهم «فرقة خبيثة من بين الفلاسفة» خلت بنفيها الفرق بين النفس والجسم» عن «الحرية» وتخلت معها عن «خلود النفس» والتي يعد كل فكرها مهملاً للدين والفضيلة. ومن ثَم فمن البدايات، نجد بعد وبصورة جوهرية بفضل الاستعمال المتواطئ للمادية والآلوية والطائفية العداء للدين والأخلاق (ص ٢) والصدام مع نظام الكنيسة ونظام الدولة

(*) القصد هو علم الطبيعة بالمنظور اللايبنتسي.

(**) القصد هو علم نيوتن.

(٢) Vgl. zur Begriffsgeschichte Braun, 1982.

(٣) Walch, 1968, s. 62.

وهو ما كان يحول حينئذٍ بالماديين بتعريف أنفسهم بصفة الماديين.

٢. **المثالية**: فكريستيان فولف الذي تتهدّده هو ذاته تهمة النزعة السبينوزية والإلحاد؛ إذ إن سبينوزا لا يزال إلى ذلك الحين الممثّل الرئيس للمادية ـ أدخل هذه الثنائية الثرية بالتبعات ثنائية المادي ـ المثالي[٤]. وحتى إذا كانت تقاطبات أخرى لا تزال مما نصادفه مثل: المادية واللامادية، أو الطبعانية والروحانية، فإن المثالية تفيد منذ فولف الاعتراض بالنقض على النظرات المادية. وقد ظلّ مفهوم المثالية، منذ القرن الثامن عشر، موضوعاً للدلالة على مفهوم نوعي وهو في الحقيقة مفهوم تحقيري. من ذلك مثلاً، كان من يوسم بالمثالي عند لايبنتس وفولف هو الشخص الذي يدعي الوجود الفكري للنفس، وينفي وجود العالم الواقعي والجسد. ومن هذا المنطلق ينبع الاستعمال التحقيري، في اللغة اليومية، للمثاليين والاستمثال، وتجاهل الواقع الصلب، وسدى الجهد من أجل أهداف مثالية. وقد أدرج مفهوم المثالية بمعناه الاصطلاحي في الفلسفة مع كنط باعتباره تسمية ذاتية، ومفهوماً مقابلاً للطبعانية، والمادية والواقعية والوثوقية. وقد قال ابن مندل سنة ١٧٨٥ شارحاً مفهوم المثالية:

«يعتبر القائلون بالمثالية كل ظاهرات حواسنا أعراضاً للعقل الإنساني ولا يعتقدون أنها ذواتٍ (قائمةً في الخارج) تكون هذه الظاهرات بالإضافة إليها في مقام الصفات»[٥].

إلا أن استعمال المفهوم لم يكن قط مستقراً، ومتحداً خلال هذه الحقبة التي عرفت بهذا الاسم، كلها. فالفلاسفة المثاليون في ألمانيا يجادلون خاصةً ضد القطب المضاد «الواقعية». لكنهم في الوقت نفسه، يتنازعون كذلك في ما بينهم حول النظرة الصحيحة للمثالية، وهم يرسمون الحدود في ما بينهم، ويعرفون موقفهم بالمقابلة مع موقف معارضيهم في كل مناسبة، بفضل إضافة صفات من جنس مثالية محددة بكونها، نقدية أو

---

(٤) Wolf, 1740, Bd. 2, s. 449.

(٥) Moses Mendelssohn, *Morgenstunden oder Volesungen über das Daseyn Gottes* (Leipzig: Johann Samuel Heinsius, 1785), MS 3.2, s.59.

متعالية أو ذاتية أو موضوعية أو مطلقة أو حقيقية وغير حقيقية أو سطحية أو دغمائية أو شكلية أو مجردة.

لم يتم إدخال المصطلح «مثالية ألمانية» إلا في أربعينيات القرن التاسع عشر، وكان ذلك في الحقيقة بفضل المعارضين الماديين الذين كانون يدافعون عن «نزعة إنسانية حقيقية»، ضد عدوتها «الروحانية» أو «المثالية التأملية» التي تستبدل الفرد الإنساني الحقيقي بالوعي بالذات أو «الروح» فتدعو إلى عقيدة تقول: «إن الروح هي التي تحيي أما الجسد فلا حاجة إليه».

وكان أصحاب هذا النقد هما الشابين كارل ماركس وفريدرش إنغلز، وقد عبّرا عن هذا النقد في كتاب **الأسرة المقدسة** أو «نقد «النقد النقدي» (= نقد النقد الكنطي)» سنة ١٨٤٥. ففي هذه المساجلة الأولى العامّة ضد مدرسة اليسار الهيغلي، صكّ هذان الشابان توصيف (الفلسفة السائدة حينها) بـ «المثالية الألمانية».

«إن مابعد الطبيعة (التي لـ) ـ القرن السابع عشر، والتي هزمها التنوير الفرنسي وهزمتها بالذات مادية القرن الثامن عشر الفرنسية، فأخرجتها من ساحة الفكر عرفت استئنافتها المنتصرة والممتلئة في الفلسفة الألمانية، وبالذات في الفلسفة الألمانية التأملية للقرن التاسع عشر. فبعد أن وحّدها هيغل على نحو عبقري مع الميتافيزيقا السابقة إلى ذلك الحين ومع المثالية الألمانية وبنى مملكةً ميتافيزيقية كونية، عاد من جديد كما في القرن الثامن عشر فطابق الهجوم على علم الكلام اللاهوتي، الهجوم على الميتافيزيقا التأملية، وعلى كل الميتافيزيقاـ وهي ستُهزم الآن هزيمة نهائية بفضل التأمل التام ذاته، وبفضل المادية التي تتطابق مع النزعة الإنسانية»(٦).

إن مصطلح «المثالية الألمانية»، ينتسب في عصر وضعه إلى مجال كلمة «الأيديولوجيا» وهو ما يعني أنه ينتسب إلى تشهير نابليون

---

(٦) Karl Marx und Friedrich Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritschen Kritik*, Goldsmiths'-Kress library of economic literature; no. 34462 (Frankfurt A/M.: Literarische Anstalt, 1845), MEW Bd.2, s. 7 und 132 Hervorh. Nicht im Orig.

بالأيديولوجيين (داستوت دو تراسي وكاباني من بين غيرهم)، متكلماً عنهم بوصفهم مثاليين وأيديولوجيين. كما إن الوصف «مثالي» يمكن أن يفيد إفادةً مجازيةً عند ماركس وإنغلز دلالة الوصف «أيديولوجي»، كما يثبت ذلك مثلاً الوصل بين الكلمات في عبارة «بنية فوقية مثالية»(٧). ونجد في إحدى مخطوطات ماركس وإنغلز لكتابهما **الأيديولوجيا الألمانية** هامشاً مشطوباً هذا مضمونه:

«لا تختص المثالية الألمانية بأي فرق نوعي عن أيديولوجية الشعوب الأخرى كلها. فهذه الشعوب هي بدورها تعتبر العالم تسوده الأفكار والتصورات باعتبارها مبادئ محدّدة وأفكاراً محدَّدة مثل السر المعتاد للعالم المادي عند الفلاسفة. وقد أتم هيغل تحقيق المثالية الإيجابية (. . . .) إن الفلاسفة الألمان الذين زُعزع عالم أحلامهم احتجوا على عالم الأفكار الذي يعتبرونه تصوراً للعالم الفعلي والمتجسد. . .إن نقاد الفلسفة الألمان يدّعون جميعاً أن الأفكار والتصورات والمفهومات ظلّت إلى حد الآن مسيطرة على البشر وقرّروا أن العالم الحقيقي منتج عالم الأفكار»(٨).

ولم يظهر استعمال «المثالية الألمانية» استعمالاً محايداً، من دون دلالة أيديولوجية إلا في زمن متأخر جداً. من ذلك مثلاً أن هذا المصطلح ورد سنة ١٨٦٥ في كتاب ف. أ. لانجاس الذي هو كنطي محدث **(ص ٣)** كتابه **تاريخ المادية**(٩). ويمكن اعتبار مصطلح المثالية الألمانية قد استقر في زمن استعماله من قبل دلتهاي مثلاً في كتابه **مدخل إلى علوم الإنسان (علوم الروح)** سنة ١٨٨٣ أو في كتابه **بناء العالم التاريخي في العلوم الإنسانية** سنة١٩١٠ من دون حاجة إلى شرحه. إلا أنه لم يوجد ولا يوجد تعريف عام للمثاليّة يقبل به الجميع. وقد لاحظ ف. ماوتنر سنة ١٩١٠ «أن المثالية كلمة حديثة نسبياً لكنها كانت من البداية كلمة ملتبسة وقلَّ أن يقصد شخصان استعمالها بالمعنى نفسه»(١٠).

(٧) Karl Marx und Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie, MEW* (Berlin: Dietz Verlag, 1958) Bd., 3 s. 36.

(٨) Ibid., s.14, Hervorh. Nicht im Orig.

(٩) Lange, 1974, s. 529.

(١٠) Mauthner, 1910.

«ليست المثالية الألمانية إلى حدّ الآن مصطلحاً مجمعاً عليه، وما استعمل بديلاً منه مقترحاً في الوصف التاريخي للفلسفة، هو مصطلح الفلسفة الألمانية التقليدية إلا أن المشكل الموضوعي لم يحسمه مع ذلك هذا المقترح.

والمثالية الألمانية اسم له من العمومية التي تتطابق فيها أشياء مختلفة، من أجل إيجازها والسيطرة عليها واللاتمايز (. . . .) وبالقياس إلى المضمون الموضوعي فإن مصطلح المثالية الألمانية يمكن اعتباره تسمية رديئة»[(١١)].

إن هذا التحذير بخصوص استعمال المصطلح ليس بالأمر الخالي من التبرير:

١ ـ ليست الفلسفات الألمانية مثاليةً بأسمى أنحاء المثالية فحسب بل هي تتضمن في ذاتها، منذ كنط ثم معه أو ضده، استراتيجيات لنقد المثالية في توجّه يهدف إلى تحقيق نظريات وجود واقعية. وما ينبغي عدم نسيانه كذلك الحوار الذي جرى بين كنط والماديين مثل ج. فوستر أو بين شلنغ والمادي فيورباخ.

٢ ـ كما إن الفلاسفة الألمان يتفاعلون بأنحاء مختلفة من التفاعل مع فلسفات ثقافات أخرى، سواء أكان ذلك خلال اللجوء إلى تاريخ الفلسفة أم في صلة مباشرة مع معاصريهم.

٣ ـ إن اسم المثالية الألمانية يوجّه، إلى حدّ الآن، وجهة خاطئة نحو تبسيطات لا تقدّر من حيث يحاول مقترحوه أن يقدموه عنواناً وحيداً لحقبة تبدأ بفلسفة كنط النقدية سنة١٧٨١، مروراً بموسوعة هيغل ومنطقه إلى غاية سنة ١٨٣١، إلى حدّ موت شلنغ سنة ١٨٥٤، وهو ما يخفي الصراعات التي حدثت في فلسفة هذه الحقبة التي التحم فيها عدد كبير من المعارضين للمثاليين معارضيهم الجديرين بالذكر والتذكير.

٤ ـ إن المثالية الألمانية لم تنل حظها من الدرس، ومعها الأسماء الكبرى الأربعة، أعني كنط، وفيشته، وشلنغ، وهيغل، مهما كان ذلك

---

(١١) Gamm, 1997, s. 8 und 12.

بيّن، من النظرة الأولى، الذين كانوا مع ذلك فلاسفة مترابطين بصورة تجعل كل مسألة نختارها يكون فيها البحث في إرث أي مفكر منهم في إرث الآخر بحثاً ذا معنى.

إلا أنّه يتهدّدنا مع ذلك خطر أن نهمل الهيأة الكاملة تامّة التعقيد والتناقض (من ذلك ما جاء في عنوان برنامج البحث[١٢] الذي بادر به الدكتور هاينرش)، والاقتصار على المعلمين الأربعة الكبار، لكأنّهم بالذات لم يكتبوا في زمن معين شيئاً بصورة نشطة، وبصورة طبيعية، تكاد تكون قد نسيَها الكثير منذئذٍ لكنها جلبت معها حينئذٍ مشاركين في الحوار مهمين. وبالرغم من أن كنط وفيشته وشلنغ وهيغل، كثيراً ما كتبوا تفاعلاً بعضهم مع بعض فإن فن الحوار الداخلي بينهم لم يكن هدفهم الوحيد. ونجد في عمل فريدريش بايزارس محاولة تهدي إلى سبيل هذا العرض لضم نتائج البحث الأحدث في تأويل واحد للمثالية الألمانية عمله الذي عنوانه **خطو العقل** سنة ١٩٨٧ **والتنوير والثورة والرومانسية** سنة ١٩٩٢ **والمثالية الألمانية** سنة ٢٠٠٢.

٥ ـ ويوجد خطر أكبر في كون التوالي الزماني يمكن أن يفهم باعتباره مساراً ضرورياً، فتُظن الطريق الموصلة من كنط إلى هيغل ذات تطور مشدود إلى غاية. والخطر يزداد عظمه لكون هيغل نفسه قد استعمل هذا التأويل في دروسه حول تاريخ الفلسفة حتى يبرر نظريته الخاصة بوصفها قد كانت الغاية من عمليّة جدليّة وضروريّة. ولو عاش سلف هيغل بعده خلفاً له لما قبلوا بذلك. والمعلوم أن شلنغ الذي امتد به العمر بعد هيغل قد ناقضه بحماسة شديدة.

٦ ـ لذلك، سنرى المثالية الألمانية بوصفها حركةً وليس في ذلك مجانبة للصواب. لكنه لا يوجد أي أساس متين لأن نقف من دون فهم أصحاب هذه الفلسفة لفلسفتهم. فهم قد طوّروا فلسفتهم وأدركوها بوعي وصراحة ضمن تفاعلاتهم مع معاصريهم الذين لم يكونوا من بعض الوجوه أقل عمقاً وتأثيراً منهم في التغييرات التي أدخلوها على الفن

---

(١٢) Vgl. die programmatische und materialreiche gleichnamige Studie Henrich 1991; vgl. auch Henrich 2004.

والدين والبحث في دراسة الطبيعة وفي علومها وفي القانون والسياسة كما في ما طابقها من النظريات.

١ ـ ٢ المثالية: استعمالات الكلمة في المثالية الألمانية

إن كنط مؤسس المثالية النقدية قد نأى بنفسه مراراً وتكراراً عن تلك المثالية التي تصوّرها ج. باركلي من أجل التحذير من الإلحاد في تجربته الذهنية المتأخرة والتي تقبل الوصف بكونها تجربة الانطواء و(القول إن) ذات الشيء هي ما المدرَك. وفي ذلك كتب كنط: «وهكذا فالأنانية والمثالية محاولة شكاكية لا ينفي صاحبها وجود الأشياء بل يلغي الثقة في الحواس. فكون الحواس لا يمكن أن تمدّنا بأي برهان (أمر جيد جداً (ص ٤) في نظر الفلسفة) أمر تفصل فيه البحوث. لكن العقل في الحقيقة يستطيع أن يضيف شيئاً إلى صدقية الحواس. ذلك أنه عندما تتغير الأشياء فإنه لا بد من أن توجد علة لهذا التغير. وبذلك تبقى الأنانية والمثالية مسألتين إشكاليتين في الفلسفة»[١٣].

وتحت عنوان «دحض المثالية» كتب كنط في كتابه **نقد العقل الخالص**:

«إن المثالية (وأقصد المثالية المادية) هي النظرية التي تعتبر وجود الأشياء في المكان خارجنا (خارج أذهاننا)، تارةً مشكوكاً فيه أصلاً وغير قابل للبرهان عليه، وطوراً تفسّره بكونه خاطئاً وغير ممكن. والنظرة الأولى هي النظرة الإشكاليّة للديكارتية الذي لا يعلن صاحبها أنه لا توجد إلا دعوى عينية وحيدة غير قابلة للشك أعني بالذات «أوجد». والنظرة الثانية هي النظرة الدغمائية لباركلي الذي يعتبر المكان بكل ما فيه من أشياء، يعتبرها شرطاً لا يقبل الفصل عنه، يعتبره أمراً غير ممكن في ذاته، ومن ثم كذلك فإن الأشياء التي في المكان هي بدورها مجرد خيالات. والمثالية الدغمائية أمر لا مفر منه عندما يعتبر المرء المكان صفة ينبغي أن تنسب إلى الأشياء. ذلك أنه عندئذٍ يكون لا شيء مع كل ما يؤدّي بالنسبة إليه دور الشرط. لكن أساس هذه المثالية تمت إزاحته

(١٣) Kant, *Vorlesungen über die Metaphysik* (Pöltz), AA XXVIII, s. 208.

بالنسبة إليها في الحساسية المتعالية. والمثالية الإشكالية التي لا تجزم بشيء بخصوص وجود الأشياء بل هي تقتصر على عدم القدرة على إثبات وجود خارج وجودنا بواسطة تجربة مباشرة مثالية عقلانية. وهي تستجيب جوهرياً لـ (مقتضيات) نوع الفكر الفلسفي أعني بالذات أنه لا ينبغي السماح بأي حكم حاسم قبل أن يكون الدليل الكافي قد وُجد»(١٤).

ثم هو يحدد مثاليته الخاصة فيوضحها بالقياس إلى مثاليات أخرى على النحو الآتي:

«إن مبدأ كل المثاليين الحقيقيين منذ المدرسة الإيلية إلى حد الأب باركلي تتضمنه هذه العبارة: كل معرفة بتوسط الحواس والتجربة ليست إلا مجرد ظاهر من المعرفة. وأفكار الفاهمة والعقل وحدها هي الحقيقة».

أما المبدأ الأساس الذي يحكم مثاليتي بإطلاق ويحددها فهو بالعكس «كل معرفة بالأشياء بالاستناد إلى الفاهمة الخالصة أو العقل الخالص ليست شيئاً آخر غير ظاهر خالص ولا توجد الحقيقة إلا في التجربة».

إلا أن هذه المثالية هي بالذات ضد تلك المثالية الخاصة. وإذاً كيف يمكنني حينئذٍ أن أستعمل هذه العبارة لقصد مناقض لها تمام المناقضة وكيف يمكن لعارض الكتاب أن يراه في كل مكان؟

ويعتمد حلّ هذه المعضلة على أمر كان يمكن للمرء لو أراد أن يدركه بيسر من خلال نسق المصنف. فالمكان والزمان وكل ما يتضمنانه ليس الأشياء في ذاتها ولا صفاتها الذاتية بل هو ينتسب ببساطة إلى ظهوراتها. وإلى هذا الحد من تصوّر المثالية فإني أعتقد ما يعتقده أولئك المثاليون. إلا أن هؤلاء وبالخصوص باركلي يرون أن المكان مجرّد تصور تجريبي مثله مثل الظهورات التي فيه وهو لا يعلم مع كل صفاته إلا بتوسط التجربة أو الإدراك الحسي. لكنّي على العكس من ذلك أبيّن في

---

(١٤) Kant, *Kritik der reinen Venunft*, 2nd ed. (1787), B 274f.

المقام الأول أن المكان (وكذلك الزمان الذي لم يعره باركلي أي اهتمام) وكل تحديداته يمكن أن نعلمه علماً قبلياً لأنه مثله مثل الزمان يوجد فيها قبل كل إدراك حسي أو تجربة باعتباره صورة حسيتنا وكل حدس لهما ومن ثَم كذلك فهو الذي يجعل كل ظهور ممكناً (. . .).

وهكذا فمثاليتي المسماة بالمثالية (النقدية بحق) هي إذاً من نوع خاص بحق أعني أنها على نحو يهز المثالية التقليدية. وبفضل المثالية النقدية في المقام الأول تنال كل المعارف بما في ذلك الهندسة حقيقتها الموضوعية التي ما كان حتى لأكثر الواقعيين حماسةً أن يدعيها من دون مثالية المكان والزمان التي برهنت عليها. وقد وددت بسبب قرابة الأمور هذه وحتى أتجنب كل سوء تفاهم لو كان بوسعي أن أسمي مفهومي هذا باسم آخر، لكن تغييره التغيير التام ذلك ما لم أكن أريد حصوله. فليسمح لي إذاً أن أسميه مستقبلاً بالمثالية النقدية كما سبق أن بينت حتى أميزه من مثالية باركلي الدغمائية ومن مثالية ديكارت الشكاكيّة»[١٥].

وقد دارت حول مثالية كنط من ١٧٨٢ إلى ١٧٩٦ في ألمانيا مجادلات حامية لا نستطيع هنا إلا الاكتفاء بالإحالة عليها[١٦]. وفي كل الأحوال فإن أفكار كنط لم تقبل من دون عقبات ومعارضة بل إنّها قد حوربت قبل النزعات الدغمائية والتلفيقية والشكاكية والإيمانية (فلسفة الإيمان). فأحد الدغمائيين المعتدلين مثل موسى بن مندل دافع في سنة ١٧٨٥ عن الدليل الوجودي في كتابه (**حصص) ساعات الضحى** ضد كنط الذي (وصفه بكونه) ساحق كل شيء. كما إن ي.أ. رايماروس اعتبر عمل كنط مقتصراً على مواصلة فلسفة هيوم الشكاكية، بل إن المتعصبين وحماة العقيدة من محال الكاثوليكية والبروتستنتية قد ردوا الفعل بحماسة أشد. ومن جانب آخر غير إيماني عاب التلفيقي د. تيدومن (ص ٥) على فلسفة أصيل كونيكسبارج (=كنط) ما فيها من وثوقية مفرطة. لكن النقد الأشد جاء مع الهجوم الصادر عن المؤسستين الجامعيتين الأقوى في ألمانيا ذلك العصر: جامعتي غوتنغن وهاله. ففي غوتنغن كانت الجامعة

(١٥) Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (1783), AA IV, s. 374f.

(١٦) Vgl. hierzu ausführlich Duque, 1998, s.159-198.

يسيطر عليها فلاسفة شعبيين تلفيقيين ومعتدلين: وفي عرض قدّمه شارل جارف في مجلة **إعلانات الأمور العلمية لغوتنغن** (جونتجار إنتزايجن فون جيلارتن زاخن) شديد التأثير عاب على كنط منذ سنة ١٧٨٢ متهماً إياه بنشر مثالية باركلي.

لكن ضروب النقد التي وجهّها هامان وهردر ويعقوبي كانت أشد من ذلك، فثلاثتهم لا يثقون بالفكر العقلي النظري ويفاخرون، بانحياز، باليقين المباشر وبالتراث التاريخي. فأما هامان فنقد العقل من خارجه باسم الدين المسيحي، وأما هردر فانحاز باسم حقوق الطبيعة التي جردها العقل الآلي من التقديس، وأما يعقوبي فكان حجاجه مستنداً إلى نقد داخلي بتار وجَّهه إلى مفروضات الفكر النظري في كل فلسفة.

وإلى جانب المعارضين، تقدم أصدقاء ناقدين من أمثال ك.ل. راينهولد الذي أساء الفهم فاعتبر مذهب كنط «إنجيلاً جديداً للعقل». وحتى كنط نفسه فإنه قد اعترف مع ذلك بأن النقد ليس إلا «مدخلاً إلى نظام العقل الخالص»:

«ليس لمثل هذا أن يسمى مذهباً علمياً بل هو ينبغي ألا يسمى إلا نقد العقل الخالص. فلا تكون فائدته الفعلية إلا فائدة سلبية إذ هو لا يستهدف توسيع مجال العقل بل تطهيره وحفظه من الأخطاء. وفي ذلك الكثير من النفع. و(المعلوم) أني أسمي معرفة متعالية كل معرفة لا تنشغل بالموضوعات بل تنشغل خاصةً بتصوراتنا القبلية عنها. ومن المفروض أن تُسمّى مثل هذه المنظومة من التصورات فلسفة متعالية»[١٧].

وبعدما كانت الكنطية قد صمدت فتجاوزت ضروب النقد الشكاكي لإينيزيديموس (اسم مستعار لـ ج. هـ. شولتز)، بدا نقد ميمون الشكاكي الجذري قد أوصله إلى طريق مسدودة بصورة نهائية. فهل تقدّم عليها انفراط عقدها أو بالأحرى نقض غزلها الذاتي؟ فقد نشأت ثقافة عقلية جديدة أبدعت البحث عن الروح الحقيقية للفلسفة النقدية: المثالية الألمانية. لقد أخذت ضروب طرح المسائل الكنطية مأخذ الجد لكن

---

(١٧) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), A 11f.

حلول المشاكل كانت متفاوتة الاقتراب والابتعاد من حلوله.

وقد طور فيشته فهمه للمثالية في صلة مطلقة مع كنط، وهو تطوير في الحقيقة ذو علاقة بنقد ورقة التوت التي تتصف بها واقعية الوجود السطحية المصحوبة بعدم قابليّة الأشياء في ذاتها للمعرفة. فكان فهمه من نوع وكيفية مركّزين بصورة جذرية على الذات. والأمر كان متعلقاً بالنسبة إليه بالمعركة الحقيقية بين الواقعية والمثالية أعني معركة «الطريق التي كان ينبغي أن يسلكها المرء في تفسير التصور ما هي»(١٨).

أما جوابه فقد صاغه سنة ١٧٩٧ في مدخله الأول لكتابه **نظرية العلم**:

«إن المثالية تفسر (...) تحديدات الوعي من منطلق فعل العقل، والعقل لا يكون عنده إلا فاعلاً ومطلقاً لا منفعلاً، وهو ليس غير منفعل بسبب كونه بمقتضى مسلمته الأول والأسمى والتي بمقتضاها لا يتقدّم عليه شيء يمكن أن يصدر عنه انفعالٌ قابلٌ للتفسير، وبالتعليل نفسه فإنّه لا ينسب إليه وجود حقيقي ولا قيام، وذلك لأنّ القيام نتيجة لتبادل التأثير، ولا شيء موجود هنا أو مدرك يمكن للعقل أن يوضع في علاقة تبادل التأثير معه، فالعقل بالنسبة إلى المثالية فعل، وهو لا شيء غير ذلك بإطلاق، ولا ينبغي لنا كذلك أن نسميه فاعلاً لأن مثل هذه التسمية تحيل إلى شيء قائم تحل فيه الفاعلية، وليس للمثالية أيّ علة لافتراض مثل هذا الأمر علة لا توجد في مبدئه ومنه لا يمكن لكل ما عداه أن يستنتج منه»(١٩).

ثمّ إن فيشته صاغ في عرضه لنظرية العلم سنة ١٨٠١، مبدأ فلسفته صيغته الدقيقة قائلاً: «الروح الحقيقي للمثالية المتعالية هو: كل الموجود علم»(٢٠).

وقد صدمت هذه الحصيلة شلنغ فداقع في كتابه **أفكار معدة لفلسفة**

(١٨) Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794), SW 1, s.155f.

(١٩) Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), SW 1, s.440.

(٢٠) Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801), SW 2, s.35.

في **الطبيعة** (١٧٩٧ ـ ١٨٠٣)، عن تجديد العناصر الواقعية في المثالية وهو ما يعني أنّه علينا بالنسبة إلى الطبيعة التي قضى عليها فيشته:

«أن نحدّد كذلك الفلسفة بكليتها بمقتضى ما تظهر فيه وتعرض بمقتضى فعل المعرفة المطلق الذي ليست الطبيعة منه مرة أخرى إلا وجهاً واحداً فكرة كل الأفكار فتكون حينها مثالية. ومن ثَمّ فالمثالية هي كل الفلسفة، وتبقى كذلك ولا يمكن إلا بمقتضاها أن تفهم الواقعيّة وكذلك المثاليّة إلا أن تلك المثالية الأولى لا ينبغي أن تخلط بهذه المثالية الأخرى التي هي مجرد نوع إضافي (إلى الواقعية) خالص»[٢١].

وقد اعتقد شلنغ أنه بفضل كتابه **نسق المثالية المتعالية** سنة١٨٠٠ قد وُجِد حلّ للتأليف بين الطبيعة والفلسفة المثاليّة، الحل الذي لم يكن في متناول فيشته:

«فمثلما أن علم الطبيعة يُنتج المثاليّة (مستخرجاً إياها) من الواقعيّة بمقتضى روحنتها لقوانين الطبيعة التي تصيّرها قوانين عقلية (ص ٦)، أو بمقتضى ما تضيفه من صوري إلى المادي (. . . .)، فكذلك تخرج الفلسفة المتعالية الواقعية من المثالية لكونها تضفي الطابع المادي على قوانين العقل بفضل تصييرها قوانين طبيعة أو جعلها المادي صورياً»[٢٢].

كما إن شلنغ يستمسك استمساكاً قوياً بالانتقال نحو فلسفة «هوهوية» المطلق. فقد كتب في كتابه **البحوث الفلسفية حول ماهية الحرية الإنسانية** سنة ١٨٠٩:

«إذا لم تتضمّن المثالية واقعيةً حية أساساً لها فإنّها ستكون خاوية خواء نسق مفرغ، مثل: نسق لايبنتس، أو نسق سبينوزا، أو أي نسق دغمائي آخر. إن كل الفلسفة الأوروبية المحدثة منذ بدئها (بفضل ديكارت) تتّصف بهذا النقص العام والمتمثل في كونها لا تعتبر الطبيعة موجودة وأنّها فاقدة لأساس حقيقي. ولذلك فواقعية سبينوزا كانت بدرجة مثالية لايبنتس تجريداً. إن المثالية هي روح الفلسفة والواقعية هي

---

(٢١) Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797 and 1803 2nd ed.), SW II, s. 67.

(٢٢) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SWIII, s.352.

جسدها ولا يكون كلاهما حياً إلا بالجمع بينهما معاً»[٢٣].

وحتى هيغل الذي وقف مع شلنغ جنباً إلى جنب، فآزره إلى حدود سنة ١٨٠٧ لصالح فهم للمثالية غير ذاتوي، يقاسم النقد القائل إن مثالية فيشته «نسق العلم الذي هو علم لعلم مطلق الخواء علم يضاد مطلق التضاد الواقع العيني ـ علم الوحدة (الهوهوية) التي تعارض تمام المعارضة التنوع العيني»[٢٤]. وقد أبرز في علمه للمنطق «أن المثالية المتعالية المتناسقة التي تحقّقت (. . .) قد أدركت عدمية شبح الشيء في ذاته الذي خلّفته الفلسفة النقدية التي أدركت ذلك الكيان المجرّد الشبح المنفصل عن كل مضمون فكان هدفها القضاء المبرم عليه. كما إن هذه الفلسفة قد مثّلت البداية في تمكين العقل من عرض مقوّماته ومحدّداته بنفسه ومن نفسه، لكن الموقف الذاتوي لهذه المحاولة لم يمكّنها من البلوغ إلى تمّها»[٢٥]. فبفضل المبدأ المنطقي القائل إن «المتناهي من عالم الأذهان» أنهى المثالية[٢٦] ثمّ تعرّف إلى طريق فلسفته نحو التمام الذي كان ينتظر إلى حدّ الآن طريق المثالية بوصفها فلسفة الروح الذي يتجلّى في مجرى التجاوز لأشكال غيريته في الطبيعة والتاريخ بوصفه الروح المطلق ذاته.

إن هذه المثالية الألمانية قد أصبحت بعد موت هيغل سنة ١٨٣١ مباشرة مقاومة لصدماتها التي يشعر أصحابها بمرارة مقاومة من لم تكن نظرياتهم لتكون ممكنة لو لم تكن قد حصلت بفضل مدرسة كنط وهيغل، وقد قدّم نبرة هذا النقد ل. فيورباخ الذي سعى في كتابه **مبادئ فلسفة المستقبل** سنة ١٨٤٣ إلى قلب المثالية لجعلها تقف على رجليها بعد أن كانت واقفة على رأسها.

«ومن ثَم فالمثاليّة تكون محقّة عندما تبحث عن أصل الأفكار عند الإنسان، لكنّها ليست على حقّ عندما تبحث عنها عند الإنسان المعزول لكأنّ جوهر وجوده في ذاته نفسُ إنسان ثابتة. وبكلمة واحدة فإن (من

---

(٢٣) Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Menschlichen Freiheit* (1809), SW VII, s/356.

(٢٤) Hegel, *Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie*, HW 2, s. 406.

(٢٥) Hegel, *Wissenschaft der Logik* I, HW 5, s. 41.

(٢٦) Ibid., s.172.

يرى هذا الرأي) يريد أن يستنتج من الأنا من دون الأنت المعطى حسياً، فالأفكار لا تصدر إلا من التواصل ومن المحادثة بين البشر، فليس الإنسان وحده بواصلٍ إلى المفهومات وإلى العقل عامّةً بل هو لا يصل إلى ذلك إلا مع الغيرِ»(٢٧).

إن هذا العرض الموجز حول فهم المثالية لذاتها عند المثاليين الألمان، لا يمكنه أن يفيد أكثر من توجيه الاهتمام إلى الفروق التصوّرية لفلسفاتهم. وسيتمّ عرض المسائل التي اعتنوا بها والحلول التي هي تارة متطابقة وطوراً متباعدة، وشرحها في الفصول الأحد عشر الرئيسة التي يتضمّنها هذا المصنّف. أما الفصل الثاني عشر فإنه يعرض تلقّيات المثالية الألمانية في البلاد الأوروبيّة، وتقدّم الفقرات الموالية من تقديمي تلخيصاً للمضمونات الجوهرية لهذا الفصل(*).

٢ ـ العقل والمطلق (تلخيص الفصل الثاني)

لم تشتهر المثالية الألمانية ولم تنل التقدير، على الأقل، إلا من أجل الانقلاب السريع الذي أحدثته، الانقلاب الذي يخصّ العلاقة الثنائية بين موضوعين من الفلسفة ذاتها موضوعين خارقين للعادة، أعني بالذات ملكة معرفية نوعية والموضوع الواحد الخاص بالمعرفة الفلسفية: العقل والمطلق. فمن منطلق هذا المجال تمّ التحوّل من المثالية النقدية إلى المثالية التأملية. ونقطة الانطلاق تتنزل بين ١٧٨١ و١٧٨٧ في محاولة كنط الكبرى المعروضة، والتي هدفت إلى البيان النقدي لاستعمال العقل النظري في حدوده (المشروعة). ولكن، فمنذ ١٨٠١ بعد أن تطوّرت سلسلة مفاجئة فيشته في عمله المتأخر، وشلنغ في مصنّفه **فلسفة الهوية**، وهيغل في نسقه التأملي، بدا العقل الفلسفي ذاته قد انطلق من حيث إنه قد تحوّل في شكل العلم المطلق الساعي إلى التصوّر باعتباره المطلق الذي هو دائماً بصدد التحدّد تعييناً لفاعليته.

---

(٢٧) Feuerbach, 1950, s.153.

(*) وهذا يمكّن من الاقتصار على هذا المدخل للتعليق على كل مسائل الكتاب. لكننا مع ذلك لن نهمل التعليق على بعضها عند الاقتضاء مع ملاحظة أن الفصلين المتعلّقين بالتاريخ والدين يمثلان بيت القصيد في سعينا للمقارنة والتعليق الخاص بما بين الفلسفتين العربية والألمانية من علاقات وروابط.

إلا أن الوضعيّة أكثر تعقيداً ممّا وصفنا، كالحال في الأغراض الكبرى حيث لا ينتظر إلا ما حصل. ذلك أن الأمر يتعلّق بأفق فلسفي تاريخي معقد. فالمثالية الألمانيّة ردّت الفعل مباشرةً على ميتافيزيقا المدرسة الألمانيّة ردّها على فلسفة الأنوار في (ص ٧) سياقها الأوروبي. إلا أن مفكّري القرن السابع عشر الأصيلين، مثل: ديكارت ولايبنتس بقوا بصورة متزايدة موضوع الساعة. وقبل كل شيء كان التأثير مع ذلك لفلسفة سبينوزا. من ذلك إن كنط وجد نفسه مضطراً، على الأقل في إحدى المسائل سنة ١٧٨٦، أن يخوض في معركة سبينوزا بين موسى بن مندل ويعقوبي، المعركة التي نوقشت بالضبط سنة قبل ذلك، وذلك لأنّه شعر أنّه قد أُقحم في أمور سبينوزا بتوسّط يعقوبي. وكان لا يريد أن يرى فلسفته المتعالية الجديدة مقحمة في الضجيج العام. لكن فيشته، وشلنغ، وهيغل، طوّروا بعد ذلك ببعض سنين مواقفهم في الحقيقة (بأجزائها النقدية) الثابتة في علاقة بوحدانية الجوهر السبينوزية. ومن ثَمّ فليست الفلسفة الأوروبية الحديثة للقرنين السابع عشر والثامن عشر وحدها هي المؤثرة في المثالية الألمانية، بل إن التأثير كان من بداية الفكر الفلسفي إلى أفلاطون والأفلاطونيّة المحدثة[٢٨] وكذلك الأشكال القديمة لميتافيزيقا الوحدة حاضراً على الأقل، في فكر شلنغ وهيغل من خلال تأثير التربية التي تلقياها في مدرسة توبنغن الديني.

ثم إن ما أظهره تطوّر الفكر لدى المثاليين الألمان، مكّن من التعرّف إلى ديناميته الخاصة وطفراته بل أحياناً قطائعه كما على فلسفاته. وعلى كلّ حال، فإن كنط كان قد ترك، في الطبعة الثانية لنقد العقل الخالص للأغراض الميتافيزيقية التقليدية، فجوةً واسعة من خلال المثل المتعالية الثلاثة مثال النفس، والعالم، والله، معترفاً لها بوظيفتها باعتبارها، مثلاً، هادية. فهي في الحقيقة لا تحيل إلى الأشياء بمجرّدها بل هي تمثّل شبه أشياء (افتراض لكأنّه يوجد جوهر نفس وعالم لا متناه وذات إلهية أسمى)، من أجل مدّ علميّات عقلنا المتنوعة بتوجهات مصوّبة لها، أعني توجيهها في كل حين نحو بؤرة متخيّلة. وهذه الوظيفة

---

(٢٨) Vgl. Beierwaltes, 2004.

المقتصِرة على هداية العقل التي يؤدّيها استعمال مثل العقل الخالص تضمن لكنط أيضاً ألا ينتهي في فكره أبداً إلى مطلق أعني إلى لا مشروط كما يقول. وبذلك تبقى الحدود بالنسبة إلى الميتافيزيقا حدوداً مرسومة بدقة.

حدّد فيشته الأنا في صوغه الأول لنظريته في العلم، (أصول نظرية العلم الكاملة سنة ١٧٩٤) فاعتبره المطلق الحقيقي. فالأنا المطلق يضع ذاته ثم يقسمها حيث يقابل فيها بين الذات وغير الذات النسبيين. وهو يستمد من سبينوزا الفكرة الأساسية فكرة الذات المعللة لذاتها والجوهر الخالق والمخلوق لذاته. ولكن بالنسبة إلى ذلك كلّه ينبغي للمرء تبعاً لفيشته ألا يرفع الأنا العينية إلى درجة الجوهر الإلهي الأسمى. وفي هذه المسألة تعدّ المثالية الألمانيّة الضد الحقيقي للعقلانيّة الوثوقية لميتافيزيقا العصر الحديث الأول. إلا أن فيشته مع ذلك قد جوّد نظريته في العلم عدة مرات. وبداية من صيغة العرض لنظريّة العلم في سنة ١٨٠١ إلى غاية العرض الأخير لسنة ١٨١٢، ظهر ميل متزايد ليس إلى اعتبار الأنا من حيث هو العلم المؤسّس لذاته، ولعلم العالم باعتباره ما ينبغي وصفه بالعلم المطلق فحسب، بل باعتباره كذلك في آن تأملاً لمطلق إلهي قائم في الحاضر. إلا أن فيشته لم يسعَ إلى تأسيس العلم الحاصل في الواقع جاعلاً منه بصورة مباشرة علماً مطلقاً بوصفه علم الوجود الإلهي كما يعيب ذلك على سبينوزا من دون وجه حق. وبدلاً من ذلك، ميّز فيشته بين الماهية وقابلة المطلق للتصور، وعرّف الثانية بكونها الظهور الأول الذي يعرض بنحو ما الصورةَ الأصليّة أو المثيل الأصلي. ولا يتجلّى المطلق ذاته إلا بفضل هذا الوسيط فيبدو بنحو ما باعتباره ظهور ذاته (تفكر) في العلم الحاصل في الواقع من حيث يتمثّل فيه أو يعبّر عن ذاته بفضله(*).

(*) هذا العنصر من أهم العناصر الممكنة من المقارنة بين الفلسفتين العربية والألمانية وخاصةً من حيث نقد وحدة الوجود وتأليه الإنسان (ابن تيمية) ومن حيث قدرات العقل (ابن خلدون). ويجدر الملاحظة أن ابن تيمية قد سبق المثالية الألمانية وحتى ما بعدها من الفكر الغربي الحديث (كنيتشه وهايدغر) فأشار إلى ضرورة العودة إلى فلسفة ما قبل سقراط معتبراً ذلك مهماً لفهم بعض انحرافات فلسفة أرسطو وخاصة فلسفته المنطقية وأسسها الميتافيزيقية.

وقد حاول شلنغ بعد أن تمكّن من إدماج فلسفته الطبيعية المتعالية، وفلسفته الروحية المتعالية، في نسق المثالية المتعالية (١٨٠٠) بدايةً من سنة ١٨٠١، عرضاً جديداً بعنوان عرض نسقي في الفلسفة وبعنوان العروض الأوسع من منطلق نسق الفلسفة (سنة ١٨٠٢). وهذه المرحلة من فكره التي دامت إلى حدود سنة ١٨١٠، ستكون ذات دلالة باعتبارها فلسفة الهوهوية، لأنّه وجه العقل بوصفه عقلاً مطلقاً نحو نقطةٍ مطلقة غير متعينة (وحتى قبل الفرق بين الطبيعة والروح) نقطة هي بالنسبة إليه الهوهوية المطلقة (هوية الهوية) التي هي في آن كون، ولكن بمعنى ينبغي أن يكون مقتصراً على الكل المطلق (اللامتنوع). وهو يعتبر تصوّر ذلك مهمّة العقل الفلسفي ولا يحصل التنوع إلا بفضل تدخل العقل المتفكّر. ومن العسير أن يتشكّل الانتقال الوجودي إلى تنوّع ظهورات العالمين الطبيعي والروحي انطلاقاً من مثل هذا المنطلق المنغلق والمكنون. وهيغل[٢٩] الذي كان مستعداً في البداية للسير على الدرب الفلسفي نفسه، بعضه مع شلنغ في يينا، هزئ لاحقاً من مفهوم شلنغ حول الهوهوية المطلقة أعني اللاتنوع الذي تكون فيه «كل الأبقار دهماء».

وحتى هيغل نفسه فإن مفهومه للعقل الذي كان بعد سنة ١٨٠١ ـ كما ورد في بحثه المسمى كتاب **الفرق بين نسقي شلنغ وفيشته** مختلفاً عن مفهومه عند شلنغ ـ معتمداً على صيغة المخرج «وحدة الوحدة واللاوحدة» وضع في كتابه **علم المنطق في نظرية الماهية** (سنة ١٨١٣) كذلك فصلاً عن المطلق الذي كان يذكّر بنصفه بمفهوم الهوية عند شلنغ (ص ٨)، وبنصفه الثاني بثلاثية سبينوزا ثلاثية **الجوهر والصفة والحال.** فيكون المطلق في آن نفي الصفات كلها وإثباتها. لكن هذا البناء الهجين لواحد فاقد للتنوع من جهة أولى وواحد على هيأة صفات متضمّنة لكلّ الفروق في ذاته وجوهر متحقّق في أحوال من جهة ثانية لا يمثل في منطق هيغل إلا مرحلة انتقالية. فمسار التطور ينتهي إلى نظرية التصوّر سنة ١٨١٦ من الجوهر إلى المفهوم، وينتهي في الغاية إلى المثال

---

(٢٩) Zu neueren Gesamtdarstellungen seiner Philosophie vgl. Fulda 2003 und Jaeschke 2003.

المطلق الذي يشهد تحقّقه التام في تشكل نسقه الفلسفي الموالي، في الموسوعة بدايةً من سنة ١٨١٧، في الطبيعة وكذلك في الروح الإنساني الذاتي والموضوعي. وعرضه للمطلق باعتباره مقولة فلسفيّة ذات قيام ذاتي لا يبدو على كلّ حال قد مثّل أهمّية كبرى في الغاية عند هيغل. ذلك أنه محاها من دون بديل منها في ملخص المنطق في الجزء الأول من موسوعته. ومن ثَمّ فهو لم يكن واثقاً من العودة إلى كنط مطلقاً.

ويمكن للمرء أن يوجز ما سبق، فيقول إن مغازلة العقل الفلسفي للمطلق كانت في المثالية الألمانية قصيرة، ومضطربة، وشديدة التنوع، لكنها لم توصل إلى صلة به ثابتة.

٣ ـ النسق والمنهج(*) (تلخيص الفصل الثالث)

إن المعرفة ـ وبالخصوص المعرفة الفلسفيّة ـ عند الفلاسفة المثاليين الألمان نسقيّة ما أمكن تحقيقها بفضل المنهج المناسب. وبهذا المنظور، فإن المثالية الألمانيّة هي خليفة العقلانية حتى وإن كانت خليفتها الجذرية. فعند كل واحد من الفلاسفة الأهمّ لهذا العصر، تنبجس تأملات في الحاجة إلى النسق المتعلّق بجوهر العلم، وبالدليل الفلسفي، وبالوصول إلى المناهج الأكثر مناسبةً لكثر المناهج تحقيق الأدلة الفلسفيّة. والمبدأ الأساس الحاصل من هذه التأملات، هو أنّه في منظور المثالية الألمانية لا يستطيع أي نسق أن يقنع إذا كان مستنداً إلى دعاوى فاقدة للترابط في ما بينها.كما إنّه حتى لو بقيت اختلافات في الرأي حول النسق بالنسبة إلى الفلسفة ما هو فإن الاتفاق حاصل حول أنّه لا توجد معرفة فلسفيّة إلا نسقية وأن هذا النسق لا يمكن تحقيقه إلا بمنهجية. ولا يعني ذلك أن الأمر يتعلّق بأن تعرض الفلسفة قضاياها في شكل نسقي حتى تكون مقنعة أو في المتناول بل بالأحرى أن الفلسفة عليها ـ بافتراض أنها العلم الأساس ـ أن تصوغ بالأساس بنية العقل

(*) سيكون تعليقنا على نظرية المعرفة الفلسفية بأبعادها الأربعة المذكورة في هذا الفصل أي عند كنط وفيشته وشلنغ وهيغل بالمقارنة مع التصور التيمي والخلدوني من المناظير التي اخترناها للتوحيد بين كل التعليقات أعني من حيث المضامين والمناهج والنتائج خاصة.

النسقية التي على الطابع النسقي للفلسفة أن يمكّن من بيانه. وللكلام في هذا المشروع توجد صيغتان إحداهما خبرية وصفية والثانية إنشائية أمرية: فبمعنى ما كان النقاش حول النسق تنويهاً باستعمال العقل في مجال الحدوس ومن ناحيةٍ ثانية فقد زُعم كذلك أن العلم هو بعد في الواقع نسقي وما على الفلاسفة إلا أن يتبينوا من ذلك. فالفلسفة تتصوّر نفسها علماً مؤسّساً، من حيث واجبها الخاص والمتعلّق ببيان النظام الباطن للواقع ذلك النظام الذي هو في الحقيقة أساس كل علم من العلوم الجزئيّة والذي يتجاوز مع ذلك برهانها واختصاصاتها.

وكان كنط يجزم أن المعرفة ذات شكل نسقي: والبحث العيني لا يكفي وحده لتفسير روابط النسق. لذلك فهو يرى مفهوم النسق منفصلاً عن ملكة الحصاة(*). ولكن لما كان مفهوم النسق لا يفسر بواسطة ملكة الحصاة فإنه يعتقد أنه ينبغي أن ينسب إلى ملكة العقل. وحتى تلك الملكة العقلية التي بالغت الميتافيزيقا التقليديّة في سوء استعمالها فإنّها تنتج استعمالاً صحيحاً. لكن كنط لم يأخذ بعين الاعتبار أن الميل إلى استعمال المثل المتعالية التي من جنس النسق يمثّل بطبعه نشاطاً مغلطاً بل هو ثبت ـ وفي الغاية من دون دليل ـ على القول إن مُثُلاً متعاليةً معينة لا يمكن أن توجد بصورة مباشرة في التجربة لها استعمال غير تأملي توفره قبل الجدل.

إن تأمّلات فيشته حول منهجيّة الفلسفة، أوصلته مباشرة إلى مسائل تخصّ طابعها النسقي. ورغبة منه في إثبات صحة أطروحته الأساسية حول تقدّم العقل وشرفه، ثبت على القول إن الفلسفة ينبغي أن تكون علميةً وأن تكون متناً علمياً لا بد من البرهان عليه وهيكلته هيكلة صارمة. وبذلك فهو قد استثنى استثناءً صريحاً الفكرة الرومنسية القائلة إنه يمكن للمرء أن يصل إلى الحقيقة بواسطة شكوك وبمنطق مجزّأ. وحتى لو أن تصوّر الفلسفة علماً صارماً، والدعوى المناسبة لها لم يكونا غير معتادين فإن فيشته كان

(*) أستعمل مقابلاً لكلمة فارشتند (Verstand) كلمة حصاة لكونها تختلف عن كلمة فارنونفت (Vernunft) التي تعني العقل التام المتضمن لبعدي المعرفة والأخلاق (النهى) والمتجاوز لمجرد تصوير المادة المعرفية. كما سأخصص بحثاً للاصطلاح المثالي الألماني وصلته بالتقليد الحديث من خلال توسط الفلسفة الوسيطة وعلاقتها بالأفلاطونية المحدثة.

يطلب أكثر من ذلك معتبراً الفلسفة عليها أن تكون نسقية. والتأسيس هو: إذا كان العلم نسقيّاً وكانت الفلسفة علماً فينبغي أن تكون نسقيّة.

تحددت مثالية شلنغ المتعالية في المقام الأول بتأثير من فيشته. فكان ينصح مثله مثل فيشته بمنهج استنتاجي، حيث تكون القضايا الصحيحة مستنتجةً من قضية بينة اليقين بذاتها، أي من مبدأ أول غير مشروط. فتكون هذه القضايا بجملتها نسقاً. وقد آلت فلسفة (ص ٩) شلنغ الطبيعية به إلى صيغة مغايرة من النسق. فالطبيعة مفهوم جمعي نتصوّر بمقتضاه موضوعات تتقاسم علامات مشتركة يتّصف بها سلوكها الخاضع إلى قوانين. وباعتباره مثالياً، يؤكّد شلنغ أن الطابع النسقي للطبيعة ليس بوصفه نسقاً قابلاً لأن يفهم بصورة مستقلة عنا. فعندما نعرف الطابع النسقي للطبيعة نعيد بناء حصاتنا التي نضعها فيها. وكلا الأمرين يبدوان بنحو ما وبكيفية ما متبادَلي التحديد. وبعبارة أخرى فإن الطبيعة يمكن أن تعتبر نسقاً.

أما هيغل، فواصل هذا النهج الفلسفي وجعل الفلسفة وصفاً لنسق، ينبغي أن يفهم باعتباره جهداً يسعى إلى إدماج آراء السلف. وكان كنط قد أدرك أن وظيفة العقل هي البحث عن النظام في معارفنا. لكنّ خطأه، حسب هيغل، تمثّل في كونه لم يدرك أن النظام النسقي الذي تطابقه معارفنا ليس دائماً نظاماً ذاتوياً. وقد أكّد فيشته وشلنغ، محقّين في مثاليتهما المتعالية، الطابع الاستنتاجي للأنساق: فالأنساق ليست مجرد جهود تنظيمية (ذاتوية) بل إن قضاياها ينبغي أن تكون ذات علاقات (موضوعية) صارمة الدقة. لكنّ هيغل يرد التصوّر القائل إن الأنساق العلمية الأكثر أساسية، ينبغي أن تستند إلى أساس من خارجها إلى قضية غير قابلة للبرهان عليها. وما حقّقه شلنغ لتنسيق الطبيعة تنسيقاً موضوعيّاً هو في الغاية إنجاز يدلّ على سواء السبيل بالنسبة إلى تصور موضوعيّة النسق العلمي. ونجد عند هيغل أن نسق الفلسفة ـ النسق الأهمّ من كل الأنساق ـ هو النظرة الشاملة (للكل) الذي تمثّل كل عناصره سنداً استنباطياً لكل الأنساق الأخرى. ولا يكون كل عنصر من عناصر النسق ذا ضرورة فيه إلا متى كان متّصلاً به اتصالاً استنباطياً. ويعني ذلك ـ أن النسق ذاته هو ما هو صادق ـ وأنه النسق في عرضه التام والمتعضي وليس هو مبدأ متميزاً عن غيره من قضايا النسق.

٤ ـ المعرفة والعلم (تلخيص الفصل الرابع)

إنّ نظريات المعرفة والعلم الفلسفية في المثالية الألمانية التي ينبغي وضعها تحت عنوان نظرية المعرفة، نظريات إشكالية. فهذا المصطلح لم يصك إلا حوالى سنة ١٨٣٠ في المدرسة الكنطية. والتعريف الصناعي «نظرية المعرفة» مصدره الكنطية المحدثة. ولا يمكن اعتباره قد أصبح مصطلحاً ثابتاً إلا مع كتاب تسلار **في دلالة نظرية المعرفة ومهمتها** سنة ١٨٦٢. ويكون الأمر أكثر إشكالية عند الكلام على نظرية المعرفة التي للمثالية الألمانية. ومثلما تساوقت في الوجود سابقاً الميتافيزيقا التقليدية، في الفلسفة المدرسية والتجريبية في سنة بيكون، ونظرية المعرفة المادية والطبعانية، وجدت كذلك في عصر المثالية الألمانية، فلسفة كنط النقدية والمواقف المقابلة للمعارضين من أصحاب فلسفة الإيمان الناقدين للعقلانية النقدية، ومثالية الأنا الجذرية التي يقول بها فيشته وجهود شلنغ لتجنّب ثنائية العالم الكنطية بـ «الواقعية المثالية»، وميتافيزيقا المطلق الهيغلية وفي الوقت نفسه تحليل شوبنهاور العالم راداً إيّاه إلى إرادة وتصوّر. لكنّه علينا ألّا ننسى كذلك، أنّه توجد بعد حتى في زمن كنط محاولات لحصر الإبستيمولوجيا الفلسفيّة في نظريات الطبيعة التجريبية (وخاصةً حصرها في الفزيولوجيا من ذلك مثلاً في شكل الأيديولوجيا الفرنسية).

كما إن الفلسفة الوضعيّة ذات النزعة الطبعانيّة لأوغست كومت، كانت قد أعلنت عن نفسها، وكذلك فإن المادية الفزيولوجية ظهرت في حياة شلنغ بفضل دفاعه عن طبعنة نظرية المعرفة ضدّ مثاليّة ذلك العصر. وهي جميعاً تسعى بضروب مختلفة تمام الاختلاف من السعي وبتجادل في ما بينها لعلاج مشكل يبدو غير محلول، وضعه لها كنط: مشكل العلاقة بين المعرفة الذاتوية والواقع الموضوعي. وبصرف النظر عن اختلافاتها وعن تناقضاتها، فإنّها جميعاً تطلب في جهودها المتعلقة بنظرية المعرفة هدف الجواب عن مسألة مركزية بالنسبة إلى الوجود الإنساني: كيف يمكن تحقيق هدف المعرفة بتوسط إنجازات الوعي في سعيه للاتصال بالواقع، ثم تمثيله بصورة تمكن للتمثّلات من هداية العمل؟ وخلال الجواب عن هذه المسألة، ستتحدد الخطوط الفاصلة عن حدود

الواقع في ذاته، بتفاضل في الواقعية، زيادةً ونقصاناً، ولكن بتفاضل كذلك في المناظير النظرية التكوينية.

وفي كل مسائل الخلاف، يتصرّف فلاسفة المثالية الألمانية الذين عرضوا، في فلسفة المعرفة والعلم، شكلاً من المثل المتنوعة فلسفةً تتضمّن وجوه اتصال ووجوه انفصال. والمُحاور المتقدم على الجميع هو كنط، ويقف المثاليون مواقف لكنط (من ذلك شلنغ في جوهر فكره) أو عليه (من ذلك خاصة هيغل) الذين يعملون على تصورات من المثالية متنوعة. لكن فلسفة كنط ليست لهذه العلة، على الأقل نقطة اللقاء أو حجر الصدام، لأنّها تتضمّن تذكيراً بالتجريبية البريطانية، وبالعقلانية القارية، وبالنظريات الحسوية والمادية للتنوير الفرنسي. كما إن كنط لم يبدأ فكره من نقطة الصفر. فهو ينتسب كما سيتبين في الفصل الرابع من هذا العمل (**ص ١٠**) إلى سنة بدأت مع فرنسيس بيكون التي يمثل فيها دايفد هيوم علامة على الطريق. وقد انضمّ إلى هذا التقليد هـ.ب. دو كونديال كذلك، وهو الذي ترجم التجريبية ترجمة تجذيرية إلى ثقافة الفكر الحسوي والمادي الفرنسي. وينبغي ألا ننسى أولئك الفلاسفة المرتبطين بالموسوعة، والذين تجاوزوا بخطوة نظريةً سامية في المعرفة ذات ميل إلى النظرية الطبيعية نحو توجه ذي ميل عملي جديد يحدّد تحديداً تاريخياً فلسفياً أسس المعرفة والعلم ووظائفهما.

وأخيراً، فإن جواب كنط عن مسألة: ما التنوير؟ يحدّد أسساً عملية. كيف يمكن للبشر أن يتحرّروا من القصور الذي كاد أن يصبح طبيعةً ثانية لهم؟ وقد ركز كنط في المقام الأول على نقد العقل الخالص الذي يؤدّي إلى تجديد نظريّة المعرفة والذي يسهم كذلك في تغيير الثقافة العقلية العامة. فالنقد يعني سبر المجال لميتافيزيقا مستقبلية علمية وغير تجريبية، حتى يقدّم جواباً موثوقاً عن سؤال مركزي: ماذا يمكن أن أعلم؟ وهمّه الأول لم يكن طلب تكوينيّة تجريبية، ولا موضوعاتها بل هو الشروط المتعالية لإمكانية المعرفة. وفي الحقيقة فإن نظرية كنط في فلسفة التجربة المعارضة للتجريبية كذلك تتمثّل جدتها في كونها تطلب إمكانية الأحكام التأليفية القبلية حتى تفسر الجملة الحاصلة من الحدس وفاعلية الحصاة وتأليف العقل.

إن الجديد الذي أدخله كنط في نظرية المعرفة والعلم هو قبل كل شيء:

١. نظرية المكان والزمان باعتبارهما شكليْ الحدس القبليين اللذين تخضع لهما الحساسية.

٢. نظرية مفهومات الحصاة الخالصة (المقولات) ونظرية الخطاطات والأحكام وقياسات العقل.

٣. التعليل المتعالي لنسق المقولات: فالمقولات (مفهومات الحصاة الخالصة) هي شروط إمكان المعرفة القبلية لموضوعات التجربة وفي الحقيقة ضمن حدود التجربة.

٤. نظرية الإدراك المتعالي الذي لـ «أفكر» الذي ينبغي أن يكون قادراً على مرافقة كلّ التصورات.

٥. نظرية المخيّلة المنتجة.

٦. مذهب الخطاطية الذي تكون فيه العلاقة بين المقولات والحدوس الخالصة والتي تتحدّد في معطيات الحس المعطاة للحدس.

٧. ونظرية مثل العقل تلك التي لها وظيفة هادية رغم كونها تتجاوز حدود التجربة (الله والحرية وخلود النفس).

حدّد كنط خطّته في تصدير الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص. ينبغي للميتافيزيقا أن تحاول تجريب المسلمة الكوبرنيكية: على الأشياء أن تتبع معرفتنا وليس العكس. وستسوّر هذه الخطة بتحليلات مفصّلة لنظرية نقدية في المعرفة، وبذلك فقد تحدَّدَ أفق جديد فانفتح لأكثر من جيل من الفلاسفة. فلا يمكن لأي إنسان أن يهمل كنط، وبالذات فهو لا يستطيع ذلك إذا ما اعتبره العثرة الصادمة للتقدّم في حلول العلاقة الإشكالية بين المعرفة والعالم أي العلاقة بين المثالية والواقعية.

إن فيشته الذي لم يكن راضياً عن تحقيق كنط لخطته هو من صاغ، في المقام الأول، أكثر نسق فلسفي جذريةً في كتابه **نظرية العلم** منذ سنة ١٧٩٤، وفي صيغ متنوعة منها إلى حدود سنة ١٨١٣. فبفضل التحرر من قيود الشيء في ذاته، تحوّلت ثنائية كنط بين الفكر والعالم الموضوعي

إن الجديد الذي أدخله كنط في نظرية المعرفة والعلم هو قبل كل شيء:

١. نظرية المكان والزمان باعتبارهما شكليْ الحدس القبليين اللذين تخضع لهما الحساسية.

٢. نظرية مفهومات الحصاة الخالصة (المقولات) ونظرية الخطاطات والأحكام وقياسات العقل.

٣. التعليل المتعالي لنسق المقولات: فالمقولات (مفهومات الحصاة الخالصة) هي شروط إمكان المعرفة القبلية لموضوعات التجربة وفي الحقيقة ضمن حدود التجربة.

٤. نظرية الإدراك المتعالي الذي لـ «أفكر» الذي ينبغي أن يكون قادراً على مرافقة كلّ التصورات.

٥. نظرية المخيّلة المنتجة.

٦. مذهب الخطاطية الذي تكون فيه العلاقة بين المقولات والحدوس الخالصة والتي تتحدّد في معطيات الحس المعطاة للحدس.

٧. ونظرية مثل العقل تلك التي لها وظيفة هادية رغم كونها تتجاوز حدود التجربة (الله والحرية وخلود النفس).

حدّد كنط خطّته في تصدير الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص. ينبغي للميتافيزيقا أن تحاول تجريب المسلمة الكوبرنيكية: على الأشياء أن تتبع معرفتنا وليس العكس. وستسوّر هذه الخطة بتحليلات مفصّلة لنظرية نقدية في المعرفة، وبذلك فقد تحدَّدَ أفق جديد فانفتح لأكثر من جيل من الفلاسفة. فلا يمكن لأي إنسان أن يهمل كنط، وبالذات فهو لا يستطيع ذلك إذا ما اعتبره العثرة الصادمة للتقدّم في حلول العلاقة الإشكالية بين المعرفة والعالم أي العلاقة بين المثالية والواقعية.

إن فيشته الذي لم يكن راضياً عن تحقيق كنط لخطته هو من صاغ، في المقام الأول، أكثر نسق فلسفي جذريةً في كتابه **نظرية العلم** منذ سنة ١٧٩٤، وفي صيغ متنوعة منها إلى حدود سنة ١٨١٣. فبفضل التحرر من قيود الشيء في ذاته، تحوّلت ثنائية كنط بين الفكر والعالم الموضوعي

إلى رؤية وحدانية للعلم متمركزة في الذات العارفة. وعنده أن كنط لم يُفهم الفهم الصحيح قبل نظريته في العلم، وأن مؤولي فكره قد استيسروا الأمر بسبب الشيء في ذاته فعادوا إلى تناول كنط معتبرين إياه دغمائياً (الواقعيون)، ومن ثَم زيادة العناية بالتجريبية المحبوبة والسطحية. ومنذئذٍ طلب فيشته مبدأ تجربة ينبغي أن يكون موضوعها بالضرورة خارج كل التجارب: فالعقل ينبغي أن يكون حراً في أن يضع ذاته وموضوعها وبمعزل عن كل تحديد خارجي. وستكون الذات العارفة الآن مجهّزة بخاصّية تمكّنها بفضل العمل العقلي ذاتي التحديد للذات إيجاباً وسلباً من أن تكوِّن في آن الواقع باعتباره اللاأنا. وبفضل اللاأنا هذا وضع الأنا حداً لذاته بوسعه أن يتجاوزه بمجرد أن يدرك اللاأنا بوصفه منتج عمله الذاتي. إن العلم ذاته ليس هو عند فيشته إلا ما ليس بمشروط (من المعرفة) أعني ما لايرد (منها) إلى أيّ أساس غيره. فعل العمل أي الوضع ووجود الأنا هما الشيء نفسه. إن إشكاليّة هذا الموقف يعيها فيشته حق الوعي: فمن بداية كتابة **نظرية العلم** تكلّم فيشته عن امتناع تجنب الدور في الحجاج التي يثبتها.

ركّز شلنغ اهتمامه في الغاية، ونقداً لفيشته إلى حدود سنة ١٨٠٠، أساساً على مسألتين:

١. كيف تكون فلسفة قابلة للتأسيس إذا كانت لم تفقد قربها من العالم القابل للتجربة، وكان تأسيسها مع ذلك ليس تجريبياً بل كان خالياً من المفروضات المسبقة؟

٢. ومن ثَمّ كيف يمكن مواصلة فلسفة كنط المتعالية وتوسيعها، بحيث لا يكون الواقع مقتصراً وجوده في الفلسفة على الشيء غير القابل للمعرفة كما هو في ذاته، تبعاً لكنط، بل أن يتحقق فعلياً في مفهوم طبيعة (ص ١١) حقيقية منتجةً وموجدة لذاتها فتكون مرجعية ذاتها؟

وقد كان شلنغ دائماً يعاود الانشغال بإشكالية الواقعية، أعني مسألة كيف يصبح عالم موضوعي واقعاً بالنسبة إلينا، وكيف يجد ذلك النسق وذلك النظام المترابط من الظاهرات طريقه إلى فكرنا، وكيف بلغت إلى درجة الضرورة في تصوراتنا التي نحن مضطرون لإدراكها بواسطتها مجرد

الإدراك؟ وقد صاغ رده على هذه الأسئلة في الأطروحة التي تقول بوحدة العقل والطبيعة أطروحة التوازي بين الطبيعة والعقل. وقد دقّق هذه الأطروحة بعد سنة ١٨٠٠ في الانتقال من فلسفة التعالي إلى فلسفة الوحدة (الهوهوية): فعمل المطلق والمطلق ذاته شيء واحد والعضو الذي يصل به الإنسان إلى هذا العلم هو الحدس العقلي. إن فلسفة الوحدة التي يقول بها شلنغ قد نكصت بنظرية المعرفة التي تبطنت منزلة الفلسفة الأولى منذ كنط فأعادتها إلى أنطولوجيا العلم التي أصبح شلنغ بصورة متزايدة يؤسسها تأسيساً تاريخياً تكوينياً(*).

كان هيغل مقتنعاً بالوظيفة الخاتمة التي يؤدّيها نفسه، بالنسبة إلى تطوّر الفلسفة، فحرّر مثالية لموضوعية العقل وضرورته ونظريّة المجرى (التطوري) لعقل المطلق بداية من ظاهراتية العقل (الروح) سنة ١٨٠٧مروراً بعلم المنطق الذي تكوّن بين سنة ١٨١٢ وسنة ١٨١٦ إلى الموسوعة الموجزة في العلوم الفلسفيّة (١٨١٧ ـ ١٨٢٧ ـ ١٨٣٠). فالتخلّق الذاتي للمثال هو أصل وحدة المعرفة والعلم والواقع. ذلك هو جواب هيغل عن المسألة الهادية بالنسبة إلى فكره: كيف نصل نحن الذوات (فنخرج من ذواتنا لـ) ندرك الموضوعات؟ إن المعرفة الإنسانيّة من حيث هي وعي بالذات من لوازم العقل الجوهري الذي يصل إلى العلم بذاته. وفي هذه الميتافيزيقا التأملية لـ «علم الذات بذاتها» الذي للعقل، تكون مسائل نظرية المعرفة بمعنى المسائل السابقة المتعالية الطالبة لشروط إمكان المعرفة مسائل عديمة المعنى: فالعقل هو المعرفة والعلم هو العقل. لذلك، فإن هيغل يرفض منذ ظاهراتية العقل مبادرة النقد الكنطية: فعنده لم يعد يوجد أساس لتقديم السعي إلى حسم مسألة المعرفة قبل تحصيل المعرفة بدلاً من الذهاب مباشرة إلى المعرفة الحقيقيّة لما هو موجود في الواقع الفعلي. فبالنسبة إلى مذهب هيغل لا ينبغي أن نضع العقل العارف بذاته والعالم بها تحت اسم نظرية المعرفة.

إنّ تطور نظرية المعرفة منذ بيكون، قد بلغت في نسق هيغل ذروتها

(*) من الجدير الانتباه إلى التعريف الخلدوني للفلسفة باعتبارها التراكم التاريخي للتجربة الإنسانية المشتركة بين ذوي العقول.

ونقطة تحولها بعد كنط. ومنذئذٍ ستصبح ثلاث اتجاهات تدعي الصلوحية (في علاج نظرية المعرفة):

١. الفلسفات اللاعقلانية.

٢. والصوغ التجريبي الوضعي العلمي والطبعاني للمسائل الفلسفية.

٣. واستنادات مختلفة إلى كنط سواء كانت نظريات العلم التي صدرت عن أزمة العلوم الوضعيّة أو في الكنطية المحدثة والطريق التي تسلك حالياً تعود الآن وراء الفلسفات ما بعد الكنطية من المثالية الألمانية إنها تعود إلى كنط(*).

٥ ـ الطبيعة (تلخيص الفصل الخامس)

نشأت فلسفات الطبيعة التي تقول بها المثالية الألمانية في عصر كانت فيه النقاشات الإبستيمولوجية دائرةً حول تطور العضويات الحية (هارفي لوفنهوك نيدهام فولف بلومنباخ وبوفون) التي تشمل تعقيد العلميات الطبيعية. فقد تبين أن ضروب الوصف التي سادت إلى ذلك الحين والتي تجري على منوال التاريخ الطبيعي أو محاولات ضغط التطور الطبيعي ليخضع إلى المنوال الميكانيكي الخالص كلاهما لم يعد مقبولاً.

والمعلوم أن كنط قد امتدّ علاجه الفلسفي إلى المجالين: فقد اقترح نموذجاً حركيّاً (عكس سكوني) بخصوص الطبيعة (كما جاء في كتابه **أصول بداية ميتافيزيقا علم الطبيعة** سنة ١٧٨٦) ونسب إلى الكائنات العضوية الحية قوة مصورة تحتّم القوى الآلية تحتيماً غائيّاً نحو هدف (كما جاء في كتابه **نقد ملكة الحكم** سنة ١٧٩٠).

ويفهم شلنغ الواقع في المقام الأول باعتباره عالم الموضوعات، عالمها الذي تؤثّر فيه حرية الأنا. لكنّه يتصوّر مباشرة بعد الوحدة

(*) أهمية النقد في المثالية الألمانية تذكر بأهميته عند فيلسوفي النقد المنطقي (ابن تيمية) والتاريخي (ابن خلدون) وما ترتب على ذلك في تغيير مهام الفلسفة ووظائفها في تاريخ العقل الإنساني.

البنيوية بين العالم والأنا ويدركها بصورة تكون وكأنّها حصيلة قوتين متناقضتين تتوضعنان وتصبوان للبلوغ إلى الوعي. كما إن الطبيعة ليست معالقة للوعي بل هي ما قبل تاريخه؟ والحقيقة تعدّ عنده مرحلة من تطور العقل مرحلة تؤثّر في الحقيقة بوصفها بداية لكنها بداية ضمن عمليّة الحي الشاملة لكلّ الواقع. فمن الكريستال إلى الكائن العضوي توجد حركة لا انفصال فيها وتهدف هذه الحركة إلى جعل عالم العقل يتجاوز في التسامي إلى نوع من السمو الإنجازي ومن تخطي تناقضات دائمة الثراء. فالحياة تصون نفسها بفضل قوى متضادة ضد التجمّد وهي تمكّنها من تطوير إمكاناتها التي تحويها من البداية على نحو غير مخلَّق.

إنّ الرؤية القائلة بالبنية المتقاطبة للحياة ولكلّ الواقع تمكّن من فهم جديد النوع للظاهرات المغناطيسية والكهربائية والكيمياوية. وهي تلقي نوراً جديداً على تكوين الكيانات العضوة وعلى كيفيات تحقيقها لوظائفها وعلى العلاقة بين الصحة والمرض وكذلك بين الحياة والموت.

وبالذات، فإن هذه الرؤية العضوانية الدالة على الطريق **(ص ١٢)** كان لها دور مهم في البحث عن انتاجية الطبيعة التي كانت تُرى ذات قرابة مع الخلق الفني: **فالكائنات العضوية أعمال فنية للطبيعة.** وحتى التصوّرات الأسطورية للشعوب البدائية فإنّها قد رفعت إلى مرتبة التعبيرات عن نازع فني مكتوب في المادة ذاتها. وكان لهذا الميل دائماً أشكال أسمى وأكثر تعقيداً يحققها. وفي الأخير فإن استقلال الطبيعة الأصلي واكتفاءها بالذات يتجلّيان باعتبارهما محل الالتقاء بين الحرية والضرورة وبين اللامتناهي والمتناهي.

رسم هيغل خطة فلسفته الطبيعية الأولى في يينا خلال المحاسمة الجدلية مع شلنغ. فقد عرض الصيغة النسقية لفلسفته الطبيعية سنة ١٨١٧، في موسوعته التي تمثل عنده أساس دروسه الموالية. فالطبعتان اللاحقتان سنة ١٨٢٧ وسنة١٨٣٠ لم تضيفا في هذا المضمار إلا تغييرات طفيفة. إن للفلسفة الطبيعية عند هيغل طابع التأمل النظري أعني طابع فكر تعدت الطبيعة فيه فكرة تتجلى في شكل «الوجود الغير»، باعتبارها مسلوب ذاتها وقدرة الفكرة على الوجود خارج ذاتها وجوداً للذات محيلاً

إلى ذاتها. ويعني ذلك أن الفكرة تتجلّى في الطبيعة في شكل وجودها الذاتي في الخارج، في شكل الغيريّة التي لا تتنكر أبداً في الحقيقة لكونها وضعاً ذاتياً لصلتها بالفكرة. لكنّها من حيث منزلتها التي لها في وجودها الخارجي وفي غيريتها لا يمكن لهذه الفكرة أن تتجلّى في الطبيعة إلا على هذا النحو غير المناسب، الذي ينبغي أن تتخطّاه حتى تصل إلى ذاتها باعتبارها عقلاً. وتتبين من هذا التوصيف للطبيعة المنزلة الوسطى الذي أولاها النسق الهيغلي للطبيعة بين المنطق وفلسفة الروح. (أما شلنغ فينزل الطبيعة في بداية نسقه من دون أن يدرك أنه مضطر إلى أن يضع متقدماً عليها علم المنطق).

ولأن الطبيعة هي الوجود الخارجي فإن من خاصياتها ـ هكذا يتضح من الفقرات ٢٤٨ وما يليها من **الموسوعة الموجزة من العلوم الفلسفية** طبعة ١٨٣٠ ـ أن تكون التحديدات المفهومية على نحو من اللاتحدد يجعلها في صلاتها بعضها بعضاً فرادى، بحيث تكون مقوّمات الفروق بينها غير متطابقة لكأنّها موجودات غير مبال بعضها ببعض. فالمفهوم محتجب في باطن الطبيعة: وتلك هي علّة كون الطبيعة ليس وجودها حرية بل لايبِين منها إلا الضرورة والاتفاق. وفيها لا يوجد المفهوم إلا في شكل فرد حي عاجز عن إدراك ذاته باعتباره مفهوماً، وبذلك تتصل الصدفة اللامحدودة وعديمة الزمام التي تتصف بها الصور الموجودة في الطبيعة. والذروة الأسمى التي تصل إليها الطبيعة هي الحياة. ثم إن الحياة الطبيعية ليست كذلك إلا فكرة طبيعيّة، والتي هي خاضعة لعدم عقل الوجود الخارجي. إن الصورة الروحيّة (العقلية) هي الوحيدة التي تمثّل حياةً أسمى من الحياة الطبيعية.

وقد توصل هيغل في عرضه لمراحل الطبيعة، باعتبارها آلية وطبيعية وعضوية، وبفضل البنية النسقية لنظريته ومنهجه الجدلي، إلى تمثيل للظاهرات الطبيعية المختلفة ـ من الآليات إلى العضويات ـ تمثيلاً اندرجت فيه بغزارة الحصائل الأكثر جدة من العلوم التجريبية اندراجاً غطى معناها الأخص ودلالتها العامة. وبعبارة أخرى: فإن فيلسوف الطبيعة يعمل على ظاهرات سبق أن أعدتها عقلانية عالم الطبيعة. من ذلك مثلاً، أن هيغل أخذ من الرياضيات النقاش الدائر حول اللامتناهي ودلالته

التأملية، أو كذلك البحث في الصلة بين نظرية براون في الأمراض، ونظرته الجدلية للحياة فعرض الرأي القائل إن المرض يعرض خللاً في الوظيفة العضوية، وهو في آن مثله مثل الموت علامة محدوديّة الحياة العضوية المجردة محدوديتها التي لا تحتمل.

إنّ فلسفة الطبيعة المثاليّة تحقّق لأوّل مرة منذ النهضة ـ مهما بدا ذلك للوهلة الأولى وبصرف النظر عن تحولاتها المختلفة ـ تأويلاً موحداً بالمعنى الصارم بين المادة والروح وكذلك بين الطبيعة والتاريخ باعتبارهما مراحل نابعة من العملية نفسها. وبخلاف العلم الطبيعي الحديث ذي النظرة المثنوية والموضوعانية فإنّها تؤكد الوحدة العضوية للكل. فضد المادية الآلوية تثبت على القول بمادة حية هي من البداية مطبوعة بعقلانية غير واعية. وضد البحث الطبيعي القائل بالسلطان على الطبيعة تركز على بحث متعاطف مع الطبيعة باعتبارها ما قبل تاريخنا الذاتي. وضد استغلال الطبيعة تدافع عن ضرورة تطوير معنى لدلالة الانتساب للطبيعة المشترك بين كل الكائنات الحية، ومن ثمّ مسؤولية العرفان لها وفي ذلك يكمن بعدها الخُلقي.

٦ ـ الحرية والعلم الخلقي والحياة الأخلاقية (تلخيص الفصل السادس)

مرت فلسفة الأخلاق (Moralität) أو فلسفة «المعروف والمنكر» Sittlichkeit في المثالية الألمانية بحياة كثيرة التغير. وليس ذلك من حيث المضمون أي من حيث القضايا المنطقية التي يتباعد فيها كنط وفيشته وشلنغ وهيغل فحسب، بل إن المنزلة القيمية للفلسفة الخلقية ذاتها قد عيرت بصور شديدة الاختلاف. ففي حين تحظى الأخلاق في المقام الأول عند كنط وخلفائه (ص ١٣)، وعند فيشته خلال مقامه في يينا، بمنزلة الجزء القائم الذات من النسق والذي تحلله أعمالاً عديدة، فإنها تولي إلى خلفية النسق عند شلنغ وهيغل. فعند كنط وفيشته تمثل الأخلاق بعد الحرية ومن ثم مصالح العقل الأسمى. والحرية هي معرفة قانون المعروف والمنكر وليس قانون المعروف والمنكر إلا التعبير عن الحرية التي تتمتع بها الكائنات العاقلة.

وبقدر ما كان لتأثير هذه الأطروحات في المعاصرين والخالفين من

العظم، بقدر ما قلّت مواصلة شلنغ وهيغل لها. فشلنغ لم يصنف أي عمل في فلسفة الأخلاق. وفي الحقيقة فإن الأخلاق وعمل الإنسان وما كان عنده حائزاً على منزلة فلسفة الأخلاق كان دائماً ـ في محاسمةٍ مع أخلاق كنط ـ مخصصاً لنقد أمر الأخلاق الواقع وبدائل التأسيس لصحة المعايير الخلقية. أما التأسيس الجديد قائم الذات فإنه لم يعزم عليه. وقد كان (مبحث) الأخلاق عند هيغل فصلاً (يتيماً) من فلسفة الحق (القانون). ولعل رفضه للذاتوية الخلقية، أياً كان نوعها، كان في الحقيقة رفضاً لا يخفي المضمون الإيجابي من أخلاق باقية داخل حدودها فلم تتجاوزها. فالأخلاق عند هيغل تمثّل العنصر الوسيط الذي لا بد منه بين القانون الخاص والأخلاق العامة (المعروف والمنكر). وهيغل ينكر فلسفة كنط وفيشته الخلقية إنكاراً صريحاً، وبالذات منزلتها عندهما ويجعلها مجردَ جهاز مجرد من المبادئ يوجّه إلى حقيقة ضد حقيقة تاريخية تعاني من النقص (الخُلقي). وبالنسبة إلى شلنغ، وخاصة بالنسبة إلى هيغل يتقدّم إلى الواجهة القانون والتاريخ باعتبارهما التحقيق الموضوعي للعقل. ومن ثَمّ فالأخلاق هي بدورها «أُرخنت» وأُدرجت في إعادة بناء فلسفيّة عقليّة للقانون والسنن (التقاليد) الخلقية.

إلا أنّه يبقى بالإمكان متابعة فكرة هادية إلى الأمام بين كل تباعدات المؤلفين، فكرة تتخلّل كلَّ فلسفات المثاليّة الألمانية: إنها فكرة التفسير النظري العقلي للحرية باعتبارها تشريعاً ذاتيّاً (استقلالاً). والترابط بين الحريّة والتشريع الذاتي كما تفهمه المثالية الألمانية وكما طوّرته تطويراً نسقيّاً يعود إلى روسو: حرية التشريع (آوتو ـ نومي). وقد أخذ كنط هذه الفكرة وقطَّعها فلسفياً ليجعلها نظرية شاملة في العقل العملي. فالحرية تبينت بقلم كنط فاعتبرت جوهر العقل الذي هو عقل عملي من الأصل. والأرجح أنه لا توجد فكرة كان لها كبير الأثر على فيشته وهيغل، مثل ما كان لفكرة كنط هذه، فكرة التشريع الذاتي باعتباره مبدأ العقل. ويمكن أن تُفهم المثالية الألمانية من دون حصر في فلسفة الأخلاق باعتبارها الصوغ الفلسفي النسقي لهذه الفكرة(*).

(*) من المهم وصل هذه الفكرة بمسألة التكليف والمسؤولية. وهنا لا بد من الإشارة إلى دور العقل في التشريع وعلاقة ذلك بالدين. ويجدر هنا أن نسأل: هل الأخلاق التي تحتاج إلى المسلمات =

٧ ـ القانون والدولة (تلخيص الفصل السابع)

أصبحت مسائل فلسفة القانون والفلسفة السياسيّة عند فرقاء المثالية الألمانية، ذات أهمية مركزية سواء بمقتضى أسس نظرية أو بمقتضى أسس تاريخية. فمن جهة أولى يعدّ اعتبار المسائل العملية ليس مجرد مسائل تجريبية أو مسائل فلسفة تطبيقية خاصية ذات دلالة لأبنيتها الفكرية. فلأنّ المثاليين حوّلوا مفهوم النظرية فوسّعوه كان ينبغي عليهم أن يواصلوا مسعاهم فيغيروا فهمهم للممارسة(**). وبهذا المعنى يمكن لعنوان مصنف كنط الصغير لسنة ١٧٩٣ «في المثل الجاري: قد يكون هذا الأمر صالحاً نظرياً لكنه لا يصلح في الممارسة» أن يعتبر برنامجاً صالحاً لتأسيس جديد للفلسفة العملية. فكون المسائل العملية (أعني مسائل الفلسفة الخلقية من جهة أولى وفلسفة القانون والدولة من جهة ثانية) قابلة لحكم الصدق والكذب (معيار معرفي) ومن ثَم وبهذا المعنى (فدعوى أنه) ينبغي أن يوجد علمٌ تأملي للقانون دعوى مركزية للمثالية الألمانية كلها. وقد أوفى هيغل هذه المسألة حقها في مصنفه الذي كتبه في يينا بعنوان **في أصناف العلاج العلمي للحق الطبيعي ومنزلته في الفلسفة العملية وعلاقته بعلوم القانون الوضعي**. وبهذا المعنى، فالمثالية ينبغي أن تكون واقعيةً ما دام من واجبها أن تهتم بالمسائل الواقعية لعيش البشر المشترك. ويعد ذلك من المقومات المهمة لفهم هذه الفلسفة لذاتها. وذلك حتى عند مفكر مثل شلنغ الذي لم يكن ممن يشتغل كبير الاشتغال بالمسائل السياسية، مثل: فيشته، أو هيغل مثلاً الذي كان أحد

= تحتاج إليها باعتبارها مجردٍ مسلمات أم باعتبارها ما ليس منه بد لتكون الأخلاق ذات أساس، بحيث إن الأخلاق لا تكون كافية لتأسيس التشريع بل لا بد لها من أساسها الذي هو فرضياتها من دون أن يعني ذلك ما قد يفهم من فكر كنط، أعني أن تكون واقعة الضمير الخلقي كافية ومغنية عن الأساس الذي ينحط إلى مجرد مسلمات لمصالح العقل من حيث هي تأسيس لأمل الإنسان وليس من حيث هي حقيقة وراء مجرد تأسيس الأمل؟ كيف انقلب الأمر من التأسيس المعرفي (إدراك واقعة الخلق يؤدي إلى المسلمات) إلى التأسيس الوجودي (الأخلاق هي أساس الدين من حيث هو الإيمان بهذه المسلمات معرفة والدين هو أساس الأخلاق وجوداً وليس مجرد التسليم العقلي كالحال في مسلمات الرياضيات مثلاً). كيف نميز في إدراك واقعة الأخلاق بين العادة والتربية وبين التشريع العقلي المزعوم مؤسسً للمسلمات التي هي جوهر الدين؟

(**) هذه المسألة من أهم نقاط المقارنة مع ابن خلدون الذي جعل مسائل الفلسفة العلمية مسألةً نظرية، ناقلاً إياها من جنس الأدب إلى جنس الحكمة كما هو بيّن من خطبة **المقدمة**.

زملاء الدراسة في معهد توبنغر قد اضطروا إلى تكنيته بالشيخ السياسي.

ليست العلل المقتصرة على النظرية وحدها، هي التي تفسر الاهتمام القويّ الذي يخص به المثاليون الألمان فلسفةَ الحق والدولة، وكذلك فلسفة التاريخ. بل من البيّن أن اهتمامهم كان ذا صلة مع الحدث العظيم الذي وقع في عصرهم أعني الثورة الفرنسيّة. وقد قال هيغل: إن كون ثورة شعبٍ ثري العقل والروح كالتي نراها اليوم تحصل أمام ناظرنا قد أيقظت في المثقفين الألمان اهتماماً كبيراً، بل مساهمة بالتمني لامست الحماسة، يفسّره من بعض الوجوه النقص الموجود في ألمانيا المتأخّرة في الإقدام على الثورة. فالمَخرَج الوحيد بدا للمستنير من العقول متمثّلاً في جعل ما عمله الفرنسيون موضوعاً لفكرهم. وذلك هو منبع أحد الأغراض الفكرية التي جعلتها المثالية الألمانية وبالخصوص هيغل ومن بعده ماركس كذلك **(ص ١٤)** موضع اهتمامها. ولعل رسالة الفلسفة الألمانية (وهي رسالة لعل اختيارها لم يكن حراً)، أن تحقق ثورة في الفكر بدلاً من تحقيق ثورة سياسية. وليس من المصادفة، أن يؤكد هيغل مثلاً في مقدّمة كتابه في المنطق أن التغير التام في ضرب التفكير الفلسفي، منذ ما يقرب من خمس وعشرين سنة يعاني بيننا وأن أعلى ذروةٍ بلغها وعيُ العقل بذاته قد بلغها في هذه الحقبة من الزمن: وعنده أن حقبة الثورة الفلسفيّة التي فتحت بفضل نقد العقل الخالص مكافِئة للثورة السياسية التي حصلت في فرنسا منذ سنة ١٧٨٩.

لكنّ الأمر لا يتعلّق ـ على الأقل بالنسبة إلى جُل من كان في وضعية الفلسفة الجديدة (ما بعد الكنطية) ـ بثورة عقلية فحسب بل هو عندهم متعلّق بالمشاركة في العمل السياسي لثورة يدركونها باعتبارها ثورةً أوروبية. فخلال سنة ١٧٩٠ ظهرت سلسلة من المصنفات السياسية التي يصح اعتبارها مساهمات فلسفية كذلك. ففي سنة ١٧٩٣ أصدر فيشته كتابه **الاقتضاء الرجعي لأمراء أوروبا**، من حيث فكرة الحرية وكتابه **مساهمة في تحقيق يعرض آراء العموم حول الثورة الفرنسية** كما كتب ج. فوستر في السنة نفسها كتابه **في العلاقة بين فن سياسة (الدول) وسعادة الإنسانية** وفي سنة ١٧٩٥ أصدر ي. ب. أرهارد اليعقوبي كتابه **في حق الشعب في القيام بثورة.** وفي سنة ١٧٩٨ أصدر هيغل باسم مستعار

منشوراً موجّهاً إلى شعب فرتمنبارج مفاده أن مسؤولي البلديات ينبغي أن يخضعوا لتقويم السكان. وهكذا فالسياسة مرتبطةٌ وثيق الارتباط بمصير الفلسفة. وفي الحقيقة فإنه قد يتبين بعد ومباشرةً أن الثورة لم تكن في جدول العمل بألمانيا. وكان ذلك يبدو للكثير أفضل أمر. فهيغل تخلّى سنة ١٨٠٠ عن إنهاء مصنّفه حول دستور المملكة الألمانية وإصداره مصنّفه الذي كان من المفروض أن يتضمّن دعوةً إلى نظام جديد. إلا أنّه يبقى ما حدث في الثورة الفرنسية عنده، وعند الكثير من الفلاسفة الألمان قد أيقظ اهتماماً قوياً بمسائل فلسفة القانون وفلسفة الدولة. وحتى سنة ١٨٣٠ في زمن كان الشيخ هيغل بعد أمد طويل قد ابتعد عن الأفكار الثورية صرّح في دروسه التي ألقاها في برلين حول فلسفة تاريخ العالم:

«إن فكرة الحق ومفهومه قد أصبحا لأول مرة معتبرين. ولا يمكن لأدوات الظلم القديم أن تقاوم ذلك... فما دامت الشمس بازغة في قلب السماء والأفلاك تدور حولها لن نشهد أن البشر يقفون على رؤوسهم أعني على الأفكار فيبنى عليها الواقع (...) ومن ثَمّ قد كان ذلك بزوغاً للشمس ذا سلطان. فكل ذوي العقول شاركوا في الاحتفال بهذه الحقبة. فسادت فيها حركة سامية. حماسة الروح تخلّلت العالم فانتفض وكأنّ صلحاً حقيقياً بين الإلهي والعالمي لم يتحقق إلا الآن»[٣٠].

وقد أقام يواكيم رتر، في كتابه **هيغل والثورة الفرنسية** الأطروحة ذات التأثير القوي التي مفادها أنه:

«وحتى نجمع كل تحديدات الفلسفة عند هيغل من حيث صلتها بالعصر الراسمة لما للمشكل ولما عليه، فإن الحدث هو الثورة الفرنسية ولا توجد فلسفة ثانية بلغت مبلغ فلسفة هيغل في أعمق نوازعها فتعد مثلها فلسفة للثورة»[٣١].

ولا ريب، أنه يمكن للمرء أن يدعي أن كل الفلسفة ما بعد

---

(٣٠) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* HW 12, s. 529.

(٣١) Ritter, 1965, s. 18.

الكنطية، كانت فلسفة ثورة حتى لو لم يكن ذلك بالمعنى نفسه، وأنّها من ثَمّ بالضرورة قد كانت كلّها تريد أن تكون فلسفة ثورية. وكان يمكن لفيشته، أو فورستر، أو أرهارد أن يبتعدوا عن الصواب في هذا الحكم. لكن الثورة كانت بالنسبة إلى الجميع غرضاً مركزياً لفكرهم. لذلك كان للمساهمة التي تتوافق عليها المثالية الألمانيّة أهميّة كبرى بالنسبة إلى الفلسفة السياسية وفلسفة القانون. ولولاهما لما كان ماركس يكون ممكناً(*).

٨ ـ التاريخ (تلخيص الفصل الثامن)

إنّ التاريخ من الأغراض المركزية التي انشغلت بها المثالية الألمانية. إن ما يضمنه مفهوم التاريخ المثالي ليس أقلّ من ضمّ التاريخ إلى الفلسفة، وهو على الأقل في المراحل الأخيرة من مثالية الفلسفة في التاريخ. فالمثاليون طوّروا فهماً جديداً للتاريخ فريد النوع من دون إهمال العلاقات العقليّة مع سالفيهم. كما إن رؤية العالم في فلسفة عصر التنوير لم تكن غير تاريخية. فعندهم أن المجتمعات تتحرك حسب مراحل من التقدم المادي والخلقي. لذلك فالمثالية الألمانية لم تكن مضادةً للتنوير.

وقد تمّ تخصيص نظرة التنوير للتاريخ في القرن الثامن عشر بعلامات ثلاث جوهرية:

١. التاريخ يتّصف بالعناية الإلهية بمعنى كونه التحقيق العملي للخير الإلهي. والخاصية العنائية للتاريخ يمكن أن تعلم من خلال النظام والغائية في التاريخ من حيث الجملة.

٢. والتاريخ يقطع سلسلة منتظمة (ص ١٥) من المراحل المحتومة حتماً سابقاً، وفي كل مرحلة يصبح لمؤسسات المجتمع الأساسية (مثل سياسته ودينه واقتصاده وثقافته) شكلاً خاصاً بها.

٣. والتاريخ يجري في خطوات تقدّم فتقطع الإنسانيّة تطوّراً خلقيّاً

(*) أهمية نظريات التشريع والسياسة في فكري علمينا، وذلك مما يبرر الحاجة إلى المقارنة النسقية كما نبين في الضميمة الجامعة للتهميش على الكتاب.

من وضعية توحّش تسود فيها عواطف بدائيّة وخاليّة من التفكر (الانفعالات)، تحدّد سلوك الإنسان إلى وضعية مدنية يعمل الإنسان خلالها، بالاستناد إلى تدبّر غائي، وإدراك لما يريده غيره ويحتاج إليه (المصالح). لذلك فالبشر يصبحون قادرين على العيش معاً عيش الأعضاء المسالمين في مجتمع مدني.

وفي الحقيقة فبيّن أنه يوجد، إلى جانب التوافق الكبير بين التنوير والمثالية الألمانية، فروق كذلك. فهردر يرفض في كتابه **فلسفة التاريخ من أجل تربية الإنسانية** سنة ١٧٧٤، مثله مثل روسو دعوى مؤرخي الأنوار، تلك القائلة إن المجتمع في مراحله المبكرة ـ مراحله البدائية ـ كان دون المجتمع الحالي خلقياً. فكل مجتمع ينبغي أن يقوم بمقتضى معاييره الذاتية. ويتأسّس هذا الموقف في مفهوم التاريخ عند هردر. فالتاريخ عنده خاضع للعناية الإلهية، لكنه في آن، موضوع فهم عقلي ممكن. فالواقع في جملته خاضع لقوانين تسود على التاريخ سوادها على الطبيعة. وهذه القوانين مبادئ عضويّة (مبادئ النمو والتطور). لكنّها ليست قوانين كميّة استنتاجيّة على منوال الميكانيكا بل إن العالم حتى يتحقق التحقق التام لا بدّ من أن يتضمّن في ذاته كلّ الأشكال والتنويعات الممكنة، لذلك كان المفتاح في فهم التاريخ بتنوّعه واختلافه وليس في تطابقه مع بنية بسيطة وحيدة. والأفراد يبنون هوياتهم في التاريخ بفضل انتسابهم إلى الشعوب والأجناس والتقاليد. وهذه التقاليد وليس المنظمات القانونيّة والسياسيّة هي القوى المؤسِّسة التي تحدّد المجتمعات. وتتمثّل وحدة التاريخ في كونه مدفوعاً من شكل اجتماعي إلى آخر بفضل العقل الإنساني. والعقل الإنساني نفسه يتقدّم وينمو مع الزمان، وذلك هو ما يسميه هردر الإنسانيّة.

وقد أثار كنط اعتراضات على هذه النظرة للتاريخ التي تضع موضع سؤال، في آن، همزة الوصل والانتقال من البايولوجيا إلى التاريخ الهمزة التي يتسلّمها هردر، وكذلك قيمة التفسير لفرضية القوى الخفية المؤثّرة في التنظيم بخصوص البايالوجيا والتاريخ. فكيف يمكن أن نريد تفسير ما لا نفهم بما فهمنا له أقل من فهمه؟ فكان كنط يعيب على هردر أنه ينتهي بقياسات التمثيل التي يستعملها إلى ظاهر من الحلول. وفي سنة

١٧٨٤ أنجز هو بدوره مساهمته الخاصةَ به في فلسفة التاريخ في شكل محاولته التي عنوانها **فكرة حول التاريخ العام من أجل (تحقيق) المواطنة العالمية**. فبالمقابل مع فلسفة هردر في التاريخ لم يعالج كنط أيّ حدث تاريخي. وبدلاً من ذلك وضع أصولاً ينبغي أن تستعمل بوصفها دراسةَ التاريخ: فالتاريخ يتضمن العناية الإلهية وهو يحقق بمرور الزمن غاية خيرة. وينشأ هذا الهدف، باعتباره النتيجة غير المقصودة من الأعمال المتّجهة نحو تشجيع الأفراد لذواتهم. فالتاريخ هو تاريخ الحرية والتقدّم يصفه كنط جوهرياً باعتباره سياسياً، وهو يتمثّل في المقام الأول في تطوير العلاقات القانونية للمواطنة العالمية وفي الإيجاد الوضعي لدستور عادل.

كان شلنغ من بين المثاليين أول من عالج إشكالية الفاعلين في التاريخ علاجاً صريحاً في كتابه **نسق المثالية المتعالية** سنة١٨٠٠. وقد بدأت مناقشته لمسألة العمل التاريخي مع محاولة الجواب عن السؤال الذي شرع كنط في طرحه بصورة حادة خاصةً في كتابه **في تأسيس فلسفة (ممارسات) الأخلاق**: كيف تقبل حرية تلقاء النفس للإنسان العامل أن توحد مع الوجود العيني لهذا الإنسان العامل، باعتباره عضواً في عالم طبيعي محدّد تحديداً سببياً؟ وبخلاف كنط سلّم شلنغ بوجود ترابط ما بعد طبيعي بين الحرية والضرورة، وبوجود تناغم مسبق بين البعد المتعالي من عمل الإنسان والواقع العيني الذي تتحقق فيه هذه الأعمال. وعلّة هذا التناغم هي المطلق. فقد كان شلنغ متزايد التشكك في قابلية فكرة كنط حول العلاقات القانونية الكونيّة باعتبارها تحقيقاً لهدف التاريخ. فقد بدا له من المشكوك فيه وغير اليقيني بل من الممتنع أن يكون كل الأفراد ساعين إلى هذا الهدف بل إن الأرجح إلى حدّ كبير هو أن الأغلبيّة لا يفكرون ولو لمرة حتى مجرد التفكير في هذا الهدف. إن فكرة نظام العالم الخلقي بدت له فكرة موضع سؤال، وبدلاً من هذه الفكرة، حاول البحث عن أثر لتلك الخاصيّة القانونية التي بمقتضاها تنظم يد مجهولة اللعبَ الحرّ للتحكم في التاريخ. وقد وجد هذا الأثر في المطلق باعتباره علّة التناغم بين الحرية والمعقول، ويعني ذلك في نظام العناية أعني في الدين. فالتاريخ ككل عند شلنغ هو تجلي المطلق الذي يواصل الانكشافَ بالتدريج.

ونجد في أعمال هيغل ملخّصاً لكل الأغراض التي تتمثّل في تصوّر التاريخ المثالي. فبخلاف شلنغ الأول، يسلم هيغل في نسقه (ص ١٦) للفلسفة التأملية بالطابع التاريخي في حدود كون كتابة التاريخ العيني من الأمور الأساسية للفكر النسقي. فهيغل يؤسس مثله مثل هردر صورةَ التاريخ على نظرية في التطور. وتمثّل هذه الفكرة أساس نسق ميتافيزيقاه كله. ففي حين يجري التطور في الطبيعة بصورة مباشرة من غير معارض ولا مانع يتحقّق التطوّر فيصبحُ واقعاً في تاريخ الروح بفضل تجاوزه لمقاومة أشكاله الذاتية. فالتاريخ مليءٌ بالصراعات وليس ذلك مقتصراً على العملية المنطقية المتمثلة في تفسير الروح لذاته، بل لأنّ التاريخ دراما تحصل فيها وجوه مختلفة للمبدأ الوحيد نفسه الذي يتّخذ أشكالاً تكون دائماً أكثر تعقيداً. إن التاريخ هو مجرى الروح الذي يصل إلى العلم بذاته. إنه الحركة المتّجهة إلى الأمام نحو الوضعيّة التي يكون فيها في ذاته ولذاته ولذلك فهو حر. إن تاريخ العالم هو عروض الروح في الزمان مثلما أن الفكرة، من حيث هي طبيعة، تعرض في المكان. والتاريخ عند هيغل تطورٌ غائي وضروري ذو درجات. وهذا يثير مسألة عمل الأفراد وكيف يمكن أن يعتبر علة للتغير التاريخي قبالة هذه الضرورة؟ وهذا نص الجواب الذي يقدمه هيغل: «إنّ أهداف الروح تتحقّق بفضل حيلة العقل الذي يجعل الانفعالات تعمل من أجله». وبفضل هذه القضية النظرية يريد هيغل أن يحقّق التوافق بين ذاتين مختلفتين: الروح والفرد[*]. فعنده أن عمل الأفراد ليس بالأمر النافل بل هم يحقّقون مقاصد الروح وهم يفعلون ذلك في الحقيقة بغير قصد منهم نتيجةً لسعيهم العقلي من أجل تحقيق أهدافهم الذاتية. والتاريخ يحقق بمرور الزمن هدفاً يمكن أن يدرك الأفراد أنه هدف معقول. لكن هذا الهدف ليس تقدماً من أجل السعادة العظمى للبشرية بل إن الطابعَ العنائي للتاريخ يتقوّم باعتباره تقدماً في الوعي بالحرية خلال التحقق الفعلي للعقل الجوهري.

(*) ولهذا الكلام علاقة بالكيفية التي عالج بها الفكر الإسلامي مسألة أفعال العباد وعلاقتها بأفعال الله؟ ولا بد هنا من الإشارة إلى أهمية مسألة الفعل بين قادرين وحل ابن تيمية لإشكالية الكسب الأشعرية: إذ هي تفهمنا اقتراب حل ابن تيمية من الحل الاعتزالي في مسألة أفعال العباد إيماناً بحرية الإنسان أساس لمسؤوليته، بل وحتى تسليماً منه بالغائية بالمقابل مع المذهب الأشعري المتأخر الذي يبدو قد عاد إلى ما يشبه الجبرية.

تمثّل فلسفة التاريخ التي لهيغل الذروة في تطور المثالية الألمانية. لكن ذلك في الحقيقة ليس ممّا لا يجادل فيه أحد. فضدّ منطق التاريخ الذي وضعه هيغل، لم يعترض في العقدين المواليين لوفاته فيورباخ فحسب بل اليسار الهيغلي وماركس الشاب المرتبط بإنغلز معبرين عن احتجاجهم المضاد لما بعد الطبيعة؛ إذ كانوا يرون أن هيغل قد استبدل الواقع الاجتماعي بالفكرة. ويتدخل في التطور التاريخي للمثالية الألمانية معارض آخر لهيغل إنه شلنغ باعتباره بديلاً منه من منظور ذاتي، فهو يدافع عن كون التاريخ لا يبنى تأمليّاً، بل هو يبدأ بالأساطير والأديان الشركيّة وهو قابل لأن يقرأ بمقتضى تأويليّة سرديّة جديدة. ومن ثَمّ فهو قد تخلّص من الأبنية الميتافيزيقيّة للتاريخ وفي الوقت نفسه من فلسفة المفهوم. وقد جاء في الموقف الذي عبّر عنه في فلسفته الوضعيّة منذ خطط سن العالم (بعد سنة١٨١٠): بمقتضى العلم العقلي ليست فلسفة التاريخ بالأمر الممكن(*).

٩ ـ الدين ومفهوم الإله (تلخيص الفصل التاسع)

إن ما تتميز به فلسفة الدين التي للمثالية الألمانية هو صلتها المتينة بالفلسفة الخُلقية(**) وفي المقام الأول بمفهوم التشريع الذاتي. فالقانون الخُلقي يؤدّي عند كنط بتوسّط مفهوم الخير الأسمى إلى الدين. والصلة المتينة بين الأخلاق والدين تتأسّس عنده في كون مسلّمتي الأخلاق المهمّتين أعني وجود الله وخلود النفس تمثّلان في آن كذلك أساس الدين. فالعبارة المعروفة في كتاب **نقد العقل الخالص**، والتي جاء فيها بأنّ المرء عليه أن يحدّ من العلم ليبقي للإيمان محلاً، تستمد أساسها

(*) حل ابن خلدون هو حل الموضوع الوسيط الذي يقبل العلم ويجعل التاريخ ليس علماً بل نقداً للخبر، ومن ثم فهو علم تصحيح الخبر بمقتضى علم البنى العقلية للموضوع الوسيط.

(**) طبيعة العلاقة بين الأخلاق والدين عند تعميق البحث فيها تبين تناقض الحل الكنطي أو الدور المتمثل في تأسيس الأخلاق على الدين وتأسيس الدين على الأخلاق، من دون إدراك أن ذلك يقتضي الوحدة بين الفنين، ومن ثم تجاوز التنوير العقلاني المزعوم بالمعنى العلماني. فالترتيب المعرفي يجعل الأخلاق أساساً للعقد الديني مثلها مثل الواقعة التي تؤسس النظرية معرفياً. لكن الترتيب الوجودي يقابل هذا الترتيب فالدين هو الذي يؤسس الأخلاق، لأن المسلمات في هذا المجال ليست من جنس المسلمات الرياضية، أعني أنها ليست مجرد فرضيات بل هي عقائد.

العميق في كتاب **نقد العقل العملي**، وتجد تحقيقها التام في كتاب **الدين في حدود العقل بمجرده.** فكنط لم يقدّم الجواب إلا في الدين، جواب العلة التي لأجلها ينبغي للإنسان أن يعمل ضد وجود الشر الجذري القائم فيه(*)، وفي العالم والامتناع المبدئي لأن يتيقّن من المعركة بين مبدأ الخير ومبدأ الشر في الإنسان والتي تنتهي إلى انتصار الخير على الشر. لذلك فالإنسان يحتاج إلى الدين حتى يكون له أمل بأن نصر الخير على الشر من مجال الممكن. فإزاء الشر في العالم ينبغي أن نؤسس إلزام واجباتنا اللامشروطة بوسيطة وحيدةٍ هي فكرة الله باعتباره اللامشروط وبفكرة الدين. فليس للإنسان إلا أن يأمل في أن ينتج في ضميره الخلقي، بفضل عمله الخلقي، مملكة الرب المقبلةَ إذا كان ليس بوسعه أن يفعل غير ذلك. وما يهم كنط ليس الدين العيني الموجود في التاريخ الفعلي، بل الدين العقلي الذي يمثل نوعاً من معيار العقلانية بالنسبة إلى كل عقيدة من عقائد الوحي.

وفي هذا الاتجاه، كان توجه فيشته الأول في فلسفته للدين. وهو يصحب كنط ويتجاوزه لكونه قد حدّد النظام الخلقي باعتباره النظام الإلهي خلال خصومة الإلحاد. ولكونه يتصوّر الله باعتباره نظاماً خلقياً فإنّه يجعل تصوّر الإله كائناً قائم الوجود وذاتاً قائمة يمكن أن تكون **(ص ١٧)** علّة النظام الخلقي. فالدين عند فيشته ليس هو شيئاً آخر غير الإيمان العملي بوجود حكم خلقي للعالم. وفي الوقت نفسه يبتعد فيشته عن نظرة كنط الدينيّة. فالله من حيث هو حاكم عادل ليس ضامناً للتطابق بين الأخلاق والسعادة، بل هو يوحّد بينه وبين القانون الخلقي المفهوم الذي ينسبه إلى فعل العمل الذي للأنا المتعالية. وفي أعماله المتأخّرة وخاصة في نظريّته في العلم لسنة ١٨٠٤، وفي دروسه بعنوان في الإرشاد إلى الحياة السعيدة سنة ١٨٠٦، حرّر فيشته فهم الطابع

(*) هذه المسألة من أهم المسائل لأنها تبين أمرين:

الأول، هو الدليل القاطع أن فلسفة كنط تدعي العلمانية كذباً بل هي مسيحية خالصة.

والثاني، وهو الأهم التقابل الجوهري بين المسيحية والإسلام: فاعتبار الإنسان شريراً بالطبع هو ما ترفضه نظرية الفطرة الإسلامية. وكل الخصائص الأخرى في الدينين تفهم بهذه المقابلة الجوهرية.

اللامفهوم للإله وللمطلق معتبراً إياه الأساس في نظريته الوجودية المتعالية، وهو يشير بذلك إلى أن الفكر التأملي ليس على حال تمكّنه من أن يتصوّر المطلق بالمفهومات. فمن جهة أولى ليس للإنسان في علم المطلق إلا ما يكون قابلاً للتصوّر بمدخل الصور أي التمثّلات. ومن جهة ثانية، فإن حياة الرب أعني الوجود المطلق لا تتجلّى إلا باعتباره موجوداً في وعينا. وقد حاول فيشته أن يحلّ شكّ الفكر التأملي بوساطة الحدس. لكن الإنسان يبقى في الحقيقة مشدوداً بتوسط المعرفة التصوريّة إلى العالم المحسوس وإلى الوعي بالذات لكن تنوّع أشكال الوعي الإنساني كلّها وأشكال الحياة هي ظهور الوجود الإلهي(*). وقد بلغت نظرية الإله عنده ذروتها باعتبارها نظرية السعادة. فالدين يفترض فكرة الاتحاد الصوفيّة مع المطلق. وهذه الصلة تبني الحب المطلق الذي هو في الشعور العاطفي الذي يعبّر عن العاطفة التي تحصل بفضل المطلق غير القابل للتصوّر.

ويذهب شلايرماخر في كتابه **نظرية العقد والجدل** مذهب علم اللاهوت الذي يقول به فيشته. وهو يوضح مسألة الوعي بالرب في إطار نظريته التأسيسة للوعي. ففي هذه النظرية ـ ويمكن أن نسميها دليلاً على الوجود الإلهي ـ يمثل مفهوم المطلق نقطة الارتكاز. ذلك أن الله عند شلايرماخر يمثّل الرابطة الأخيرة للوعي، فنحن نحيا في الله وهو يحيا فينا، والمطلق يتعالى علينا وهو في آن أعمق أعماقنا. فمن البين عند شلايرماخر كما عند فيشته، أن كل كلام حول المطلق ليس ممكناً إلا بالصمت. وعلى التقدير الأفضل لا يكون إلا بالسلوب. وفي الحقيقة فإن نظرية الإله عند شلايرماخر تتجاوز السلوب. فهو يعرض في كتابه **الجدل** وفي **نظرية العقد** نظرية مفهوم الوعي المباشر الذي هو بسبب متعالٍ ليس تابعاً لفكرة العالم بل في الحقيقة لفكرة الله.

إنّ غرض «**الدين**» يحيط بعمل شلنغ إحاطةَ القوسين بما بينهما. فهو

(*) يمكن هنا أن نقارن هذا الاستدلال بما يقوله ابن خلدون في دحض مزاعم الفلاسفة حول الميتافيزيقا وتصوّر السعادة عندهم. وهو أهمّ منطلق لفهم كل انتقادات ابن خلدون للفلاسفة في **المقدمة** وخاصة في نظرية المعرفة والمنطق.

يبدأ بالمحاسمة مع لاهوت التنوير العقلاني(*)، ونقد تأويلي للكتاب المقدس وينتهي بتصور لفلسفة وضعية، تكون فيها العلاقة بين الله والإنسان بوصفها علاقة تاريخية محددة تحديداً جديداً، ويرد العقل بالتأمّل الباطني إلى مشروطيته بحدوده. فتاريخ الأساطير والأديان هي عند شلنغ في المقام الأول توثيق حول تاريخ تطور الوعي. وشخص المسيح قد رسم القطيعة الفاصلة بين الأساطير والوثنية بفضل المسيحية. إلا أنّه في الوقت نفسه يوجد اتصال بين الأساطير والمسيحية كما يعبّر عن ذلك، على سبيل المثال، خطّ التطور بين ديونيزوس والمسيح. فالوحدانيّة المسيحيّة أثارت دعوى الصحة بالنسبة إلى مبدأ كوني، فعوضت مبدأ الخلق الطبيعي بالمبدأ الروحي في التاريخ. ويعتبر شلنغ هذا المبدأ الغرض المحرك للمحدثين. ومفهوم الإله يميّز من منظور فلسفة الوحدة وحدة الواقعي والمثالي. فبفضل المسيح باعتباره شخصاً عاملاً تاريخياً نشر شلنغ مسيحيةً حية بعيدة عن المسلمات الخلقية الدغمائية. وبفضل التمييز بين الأساس (الطبيعة) والذات (الروح) يوجد تخلّق في المطلق يتحدّد فيه الله باعتباره ذاتاً تاريخيّة وشخصيّة، يكون تحقّقها الذاتي مرتبطاً بالوجود وواقع الحدث التاريخي(**). ومن هنا كذلك غرض البحث في العدل الإلهي. فشلنغ لا يعتبر الشرّ ناتجاً عن طبيعة الإنسان باعتباره ذاتاً ناقصة، بل إن إمكان الشرّ يصدر مباشرة من حريته. فالأمر الذي يتقدّم على كلّ تجربة تاريخيّة أعادت شلنغ في الأخير إلى القول بالإرادة الحرة لإله خالق مطلق. وهذا التحديد الشارط لكلّ موجود لا يمكن للعقل أن يحيط به علماً. إنه تحديد متقدّم على الكفر بوجود الموجودات الذاتي لها. وهكذا انتهى شلنغ في فلسفته المتأخرة إلى تصوّر لفلسفة وضعيّة، يدرك فيها العقل أنّه لا يضع بنفسه إطار محدّداته ولا يستطيع كذلك تجاوزها أو التفكير فيها. ولسوء الحظ فإن سلطة العقل مقتصرة على تحليل مائية وجوده لكنه لا يستطيع تحليل واقعة إنيته.

(*) المحاسمة مع لاهوت التنوير العقلاني مهمة جداً، والمقارنة مع ابن تيمية وابن خلدون مهمة هنا. ولعل الدافع الأساسي للإقدام على ترجمة هذا الكتاب والتهميش عليه هو تمكين الشباب المسلم من فهم هذه المسألة.

(**) وبهذا المعنى فشلنغ يحرر المسيحية من التحريف ويكون وكأنه يصف التصور الإسلامي للمسألة: كلامه عن المسيح (عليه السلام) كلام يصح على النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) أكثر مما يصح عليه لأن المسيح لم يكن فاعلاً ولا عاملاً بل كان منفعلاً ومعمولاً به.

تجاوز هيغل بوضوح في فلسفته الدينية موقفَ كنط، وخاصةً موقف فيشته الأول، موقفهما الذي يفهم الله باعتباره واضع القانون الخلقي ويربطانه بالتشريع الخلقي الذاتي. ويتجه موقفه وجهة التوحيد بين الله اللامتناهي وتشريع الإنسان الذاتي حتى يفكر في المقوّمين باعتبارهما مقومَي مفهوم شامل للحرية. والدين عنده هو (ص ١٨) فعل الإنسان الذاتوي، فعله الذي يستمد أساسه من فعل الله. فالله لا يوجد في ما وراء العالم بل هو حاضرٌ بوصفه الروح في روح الإنسان. فيعود للإنسان دورٌ أساس: إن الله لا يمكن أن يبلّغ إلى الوعي بالذات إلا بتوسط روح الإنسان المتناهي(*).

١٠ ـ الجميل والفن (تلخيص الفصل العاشر)

عالج كنط الجميل والجليل والعبقريةَ، منذ المرحلة المتقدمة من تطور فكره الفلسفي إلى حدود التسعينيات من القرن الثامن عشر. وبخلاف المبادرات عقلانية كانت أو تجريبية أسّس كنط نقده لملكة الحكم (سنة ١٧٩٠) ـ الجمال والجلال والفن العبقري ـ على العلاقة بين ملكة الخيال والحصاة والعقل. وقد طوّر النقد المتعالي المبدأ الذاتوي للجميل والجليل والعبقرية، باعتباره مبدأ قبلياً، وقد توصّل كنط إلى هذه الحصيلة خلال إرجاعه علم الجمال كلّه إلى ما فوق المحسوس. ولا تقبل هذه القاعدة المتجاوزة للمحسوس المعرفة بالعقل التأملي الخالص بل هي تكون الوساطة بين الطبيعة والحرية بين ما يوجد وما ينبغي أن يوجد. ففي الجماليات يتحقق التعيين الحسي المتعالي الحرية على الحس وما يرتبط به من فكرتي خلود النفس ووجود الله. إن فكرة الحرية المتعالية على الحس تبرّر صحة الجميل والجليل وجدارتهما.

وقد أراد شلنغ بعنوان كتابه **فلسفة الفن** أن يظهر الفرق بينه وبين معاصريه من الجماليين، وأن يوضح أن فلسفة الفن عنده تندرج في نسقية

(*) وهذا هو الفرق الأساس بين الإسلام والمسيحية. فالله لا يوجد بفضل الإنسان فضلاً عن أن يكون بحاجة إلى التعيين في ما يزعم ابناً له، بل أقصى ما يمكن أن يقال هو أن الله يعرف من الإنسان دون أن ندعي أنه لا يعرف إلا منه، لأن القرآن ينفي مثل ذلك إذ هو على الأقل يقول إن الله ما خلق الجن والإنس إلا ليعبدوه.

فلسفية لا تفقد فيها الجماليات شيئاً من منزلتها الفلسفية. وتتمكّن هذه الفلسفة من الولوج إلى الأعمال الفلسفيّة من خلال تأمّل فلسفي متعالٍ في أشكال العلم وليس بتوسط المحاسمة مع الأعمال الفنية العينيّة. والخاصيّة المميّزة للفاعليّة الفنيّة هي وحدة الواعي واللاواعي. فما يعتبر موضوعاً قصدياً حراً في العمل الفنّي يحصل على شكل، فيمكن من ثَمّ بصورة تأملية من إعادة بناء تكوينيّة الفاعلية الخلاقة. وبذلك تكون الفاعليّة الجماليّة عند شلنغ نموذجاً من الفاعلية الخلّاقة عامة. وتنقسم فلسفة الفن عندَه إلى جزء فلسفي عام وإلى قسم تصنيف الأجناس الفنيّة. والمهمة العامّة للفنّ هي بمقتضى السُّنة الأفلاطونيّة العروض الفعلي لمثال من المثل. فالفنّ إلى جانب الطبيعة والتاريخ هو إحدى القوى الثلاث التي تحيط بالمطلق. وحتى عندما تخلّى شلنغ في فلسفته المتأخِّرة عن علاج الفن علاجاً مستوفياً، فإنه يحافظ مع ذلك على اتصال ما في بنية نسقه. ذلك أن الفنّ مثله مثل الميثولوجيا والدين المسيحي، كذلك تحيل ثلاثتها العقل التأمّلي على إنتاجيّة إنسانيّة أصليّة، وضرب آخر من القانونيّة الذاتيّة نصادفهما في التاريخ باعتبارهما عنفاً مظلماً. وبالمقابل مع الموقف القديم (اليوناني) طوّرت فلسفة شلنغ الفنيّة معايير أساسية لفن المحدثين الذي آل به فقدانه لميثولوجيا عامة إلى استقلال الذات وتفردها.

أما بالنسبة إلى هيغل فإن الفن هو أحد أشكال جعل الروح ذاتها موضوعاً (تشييء ذاتي للروح). إنه استخراجه البالغ لباطنه وعبارته عنه. وفي جدله مع التصورات الرومانسية للفن، ونقداً للمبالغة في إسماء الذاتية الجمالية، وابتعاداً عن النظريات التي تطالب باستقلال الفن انتهى هيغل في الغاية إلى الحصيلة التي مفادها أن الفن هو في حقيقته دين. فالفن في منظوره له وظيفة تجاوز الذات من أجل الإنسان وهو يفعل ذلك في الحقيقة كما يؤدّي الدين إلى التضحية الإرادية بوجود الإنسان الروحي من أجل الروح الإلهي.

وفي الفقرات ٥٥٦ ـ ٥٦٣ من **موسوعته الموجزة للعلوم الفلسفية** قسمها الثالث: **فلسفة الروح** (١٨٣٠) دلّل هيغل على أن الفن عنده هو «الحدس العيني وتصوّر للروح المطلق في ذاته باعتباره مثالاً أعلى للصورة العينيّة التي نبعت من الروح الذاتي، والتي تكون فيها المباشرة

الطبيعيّة مجرد رموز من المثال شكل الجميل. إلا أن الروح المطلق لا يمكنه أن يتحلّل إلى أشكال عينية لذلك كان روح الفن الجميل روح شعب محدوداً». فالأعمال الفنية لم تبلغ الشكل اللامتناهي إنها ليست بعد داريةً بالروح الحر. والفن الجميل مرتبط بالأديان. إلا أن لهيغل احترازاً؛ إذ هو يستثني شيئاً من حكمه هذا: فما دام الفن والدين مترابطين وثيق الترابط فإن ذلك يبين أن الروح خلال عملية تحقّق إمكاناته في الأشكال المختلفة لمغايرته لذاته فإنه في الحقيقة قد بلغ بعد درجة العينيّة للروحانية التي أصبحت في ذاتها حرة، لكنها ليست بعد مبدأ الروحانية المطلقة. فالحاجة إلى الفن تعبير عن وضعية نقص، وفي هذه الوضعيّة يكون الفن العضو الوحيد الذي للمضمون المجرّد المؤلّف من عناصر طبيعيّة وروحيّة وغير الواضح بذاته يمكنه أن ينزع فيصل إلى الوعي. فليس الفن الجميل إلا درجة من درجات التحرر لكنّه ليس التحرّر الأسمى ذاته. ومستقبل الفن بدأ مع الدين الحقيقي. والآن فقط اندرج مضمون المثال الذي لا يزال محدوداً في وجود أسمى، باعتبار مبدأ مضمون المثال أصبح تحديد العقل الحر وباعتباره الروح المطلق (ص ١٩) عند الروح. فليس هدف الفن محاكاة الطبيعة بل هو حدس الإلهي في عمل محسوس. إلا أنّه بهذا المعنى فكما إن المطلق يتجلّى في أشكال الموضوعي، والروح المطلق، وتستطيع الفلسفة التعبير عن هذه العملية وعن حصيلتها في الفكر، فإن الفن قد وصل إلى غاية وظيفته التي هي تمثيل المطلق. إن أطروحة هيغل حول نهاية الفن في دلالته الأسمى مرتبطة وثيق الارتباط بحصول دين التجلّي المطلق (المسيحية). وسيتواصل وجود الفن والأعمال الفنيّة في المستقبل. إلا أنه في المنظور التأملي لفلسفة الروح فإن الفن ينتسب بمقتضى الحدّ إلى الماضي.

١١ ـ المساهمة الفلسفية للرومانسية الألمانية المبكرة وهلدرلن (تلخيص الفصل الحادي عشر)

إن الرومانسيين الأوائل ـ وإن ذكرناهم بأسمائهم هنا فهم نوفاليس وفريدرش شليغل ـ ولكنّنا نجد كذلك توازياً ما في فلسفة هلدرلن ـ انضموا في النصف الثاني من عقد التسعينيات في القرن الثامن عشر إلى النقاش حول الفلسفة المعاصرة حول فلسفة كنط والكنطيين وصولاً إلى

راينهولد وفيشته وشلنغ. وبالرغم من أنهم يدرجون فلسفتهم إدراجاً مطلقاً في السنة الفلسفية المتعالية المثالية فإنهم قد أدّوا دوراً فلسفياً خاصاً لعلل كثيرة:

١. فهم ليسوا فلاسفة خاضعين لالتزامات مؤسّسية أكاديمية. وعندما يسعون جاهدين للاندراج في مسلك جامعي كما في حالة ب. ف. شليغل فإن ذلك يكون سدى من السعي.

٢. وهم قد طوروا نظرةً إلى مثالية فلسفية كان فهمهم للفلسفه فيها ـ باعتباره بديلاً من الفهم الفلسفي العلمي النسقي عند كنط وفيشته وشلنغ وهيغل ـ بالأحرى بالمعنى الأفلاطوني لحب المعرفة بوصفها حكمة.

وقد اتخذت فلسفتهم عدة انزياحات عن السنة الفلسفية التقليدية بوصفها مثالية سحرية (نوفاليس)، أو مثالية نقدية (شليغل)، أو ميثولوجيا وفي المقام الأول بوصفها فلسفة ذات ارتباط وثيق مع الشعر. وبصورة خاصة مع هلدرلن ونوفاليس كان خلقهما الشعري الخاص موازياً للاهتمامات الفلسفية وكان الفلسفي يؤول إلى الشعري، ويتضمّن الحيوية الفلسفية، بتوسط التأمل في ماهية الشعري. وبفضل هذا الفهم للفلسفة والشعر تمّ وضع الحدود الصارمة بين الصناعتين موضع سؤال.

ومن ثَمّ فقد تغيرت كذلك الدعوى التي تمثّلها فلسفة الرومانسية. ففي الواجهة حضر فكر تجريبي ومتعدد لم يكن ممكناً أن يبقى ملتزماً بالانضباط الخاضع لمنهج معين بل هو يحاول دائماً أن يسلك طرقاً جديدة. ومن هذه الطرق على سبيل المثال العمل المستند إلى الشذرات التي عوّضت النسق الفلسفي: فالشذرات تقدّم خطاطةً لفكرة نسقية ولكن من دون أن تكون نسقاً.

ويمكن أن تتوالف بعضها مع بعض بمرونة فتؤدّي بالنتيجة إلى نظرات جديدة. وحتى يعرف شليغل فلسفة تجريبية ليست ملزمة بأي منهجيّة محدّدة، بل تسلك مسلكاً شكاكياً مفاده أن المفهومات أو النظريّات لا تعبّر عن الحقيقة، بل هي تقتصر على تصوّرها تصوّراً رمزياً استعمل الخاصيّة المميزة (الفلسفة ذات التوجه) «الساخر». فالفلسفة

الساخرة تؤكّد العمل بواسطة المفارقات والتناقضات التي ـ باعتبارها قوى دافعةً للسؤال والتأويل ـ لا ينبغي حذفها بل جعلها منتجة.

ومنذئذٍ عمل الرومانسيون الأوائل بنظرة للغة والعلم غير تمثّلية. وبمقتضى ذلك فالنظريات ليست شيئاً آخر غير كونها محاولات وصف نسبي ذات طابع ثقافي تاريخي لعالمنا. ومن ثَمّ فثراء ثقافة من الثقافات يتقوّم بتنوّع نماذج الدلالة التي تقدّمها، وبصوغ هذه النماذج بحيث تكون مفتوحة على التأويل. إن مثل هذا الفهم الهرمينوطيقي للفلسفة يؤكّد أن العمل التأويلي يكون بحاجة إلى المبادرة الجديدة وينبغي أن يكون واعياً بالطابع النسبي لدلالته. وقد قابل الرومانسيون الأوائل الفكر التصوّري في قصدهم الهرمينوطيقي هذا بفكر استعاري أمثالي. وفي حين يتوجّه الفكر التصوّري إلى الدقة التحديدية تبقى الاستعارات والأمثال غير محدّدة ومفتوحة على التأويل. وإذا كان الرومانسيّون الأوائل يدّعون أن مرجعيّة الأمثال هي اللامتناهي، فإنّهم يميّزونها بوصفها المدى الذي تبلغه الروح من أفق المعنى الذي لا يكتمل ولا يحاط به أبداً.

ويتأسّس هذا (الفكر) على نظرة أناسية تبدع نفسها في تصوّر معين للتربية. فالإنسان يفهم بوصفه كائناً متناهياً بسبب خاصيته الجسمية وارتباطه بالعالم لكنّه كائن حر ولامتناهٍ بروحه. فالروح وخالقيته وخياله هو القدرة الخلاقة في الأنا. والإنسان منظوراً إليه من وجه روحانيته كائن لا متناهي الاستكمال، إذاً فالتربية تعني تطوير إمكانات الإنسان وتوسيعها. وبهذا المنظور يوافق الرومانسيون الأوائل التنوير. فهم يقاسمون التنوير سياسياً في أمل تطوير اجتماعي وإنساني جديد يوفر للأفراد إمكانات شاملة لتخليق قدراتهم ومؤهلاتهم. لكنهم يعارضون التنوير **(ص ٢٠)** بخصوص نظرته القصيرة للعقلانية والعلم والدين والميثولوجيا.

والأمر في الجهود البرامجية للرومانسيين الأوائل متعلقٌ بتنزيل قوة الإنسان الإبداعية في مركز مساعيهم سواء كان ذلك في الفلسفة والعلم أو في الفن والشعر أو في الميثولوجيا أو في السياسة. ففي كل هذه المجالات نجد دوراً لفكرهم المثالي، ذلك أنّهم يرون هذا الفكر مستنداً إلى فاعلية الروح المبدعة والحرة.

١٢ ـ تلقيات المثالية الألمانية (تلخيص الفصل الثاني عشر والأخير)

عاشت المثالية الألمانية في الحقبة الممتدة من ظهور نقد العقل الخالص سنة١٧٨١ إلى حقبة نشأة الكنطية المحدثة في ستينيات القرن التاسع نوعاً من الازدهار، جعل المثقفين في أوروبا كلها لا يستطيعون أن يبقوا خارج العلاقة المباشرة بالنتائج الأكثر جدةً في النقاش الفلسفي الألماني. فانكلترا وفرنسا كانتا البلدين الأولين اللذين نجد فيهما أثراً لتلقي الفلسفة الكنطية. ولا عجب لكون النقاش الفلسفي بين العلماء الألمان ومخاطبيهم في هذين البلدين كان نشطاً بصورة خاصة في القرن الثامن. فالفلسفة المدرسيّة الألمانيّة المتقدّمة على فلسفة كنط كانت بصورة غالبة واقعة تحت تأثير التنوير الفرنسي ونشأة الرومانية الألمانية تدين بدفعات أثرت بها الثقافة الإنكليزية في الثقافة الألمانية. لكن الميل انعكس مع كنط. فمنذئذٍ أصبح على المثقفين الألمان أن يستعيضوا عن استيراد الأفكار الغالبة بأن يصدروا أعمالهم الفلسفية الخاصة بهم إلى البلاد الأخرى.

وقد حقق التلقي الفرنسي للفلسفة الألمانية، في منتصف القرن التاسع عشر، وظيفة تواصل ثقيلة ومهمة حتى وإن كان مبنياً على عدة ضروب سوء الفهم لهذا الفكر الفلسفي. فالترجمات والشروح والتأويلات الفرنسية الأولى للفلسفة الألمانية كانت المصادر الأولى، ولمدة طويلة، المصادر الوحيدة التي فتحت الباب لدخول فلسفة كنط النقدية وأنساق فيشته وشلنغ وهيغل إلى الفكر الفلسفي في إيطاليا وإسبانيا. كما إن العلاقة بالفلسفة الألمانية في نهاية القرن التاسع عشر كانت بالنسبة إلى المثقفين الإيطاليين، وكذلك الإسبان وسيلةً موثوقة يلجأون إليها لتجديد بلادهم، التجديد الفكري والاجتماعي والسياسي والثقافي وهو ما حقّقته الفلسفة كذلك في ألمانيا ما يقرب من خمسين سنة قبل ذلك. وقابلية المقارنة تصح بالنسبة إلى بولندا أو فنلندا.

أدّت السنن القوميّة، وآفاق المستقبل في تلقيّات المثاليّة الألمانية دوراً عظيماً، فأضفت عليها منحنى خاصاً بحسب كل حالة. أما إذا أخذنا بعين الاعتبار التفاعلات المتبادلة بين التلقيات القوميّة، فإن الطابع

الأوروبي العام للتأثير الصادر عن المثالية الألمانية يتجاوز بوضوح المميز القومي الخاص.

كانت نهاية القرن التاسع، حقبة تراجع فيها لمدة معيّنة الاهتمام بالمثالية الألمانية. فالنقد الذي لم يكن مقتصراً على سياق الفلسفة التحليلية بل وكذلك في منظور العلوم الجزئية ـ على سبيل المثال نقد المعرفة التأمليّة وفلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ ـ النقد الموجّه إلى الطابع الميتافيزيقي لنوع النظريات المثاليّة جعلها تبدو فلسفة تجاوزها الفكر. وفي الحاضر بدأ يرتسم نوع من المراجعة. فالمثالية الألمانية أصبحت تجلب اهتماماً جديداً كما يتبين من الكثير من النشرات المصدرية وكذلك ما صدر من **الحولية العالمية للمثالية الألمانية** (*International Year-book of German Idealism*) منذ ٢٠٠٣ في البحث والتدريس وهي راهنة ليس في أوروبا وأمريكا[٣٢] وحدهما بل في العالم كله.

هنس يورغ زندكولر

أدبيات للتوسع في البحث

Ameriks, Karl (ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2000.

Ameriks, Karl und Jürgen Stolzenberg (eds.). *Der deutsche Idealismus und die gegenwärtige analytische Philosophie/German Idelaism und Contemporary Analytic Philosophy*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005. (Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of Geman Idealism; Bd. 3)

Beiser, Frederick C. *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

(٣٢) Vgl. Karl Ameriks und Jürgen Stolzenberg, eds., *Der deutsche Idealismus und die gegenwärtige analytische Philosophie/German Idelaism und Contemporary Analytic Philosophy*, Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of Geman Idealism; Bd. 3 (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005).

Bourgeois, Bernard. *L'Idealisme Allemand : Alternatives et Progres*. Paris: Vrin, 2000. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie)

Braun, H., «Materialusmus-Idealismus.» in: Otto Brunner, Werner Conze [und] Reinhart Koselleck, eds., *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart, E. Klett, 1982.

Bubner, Rüdiger (ed.). *Deutscher Idealismus*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978.

Cassirer, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Hamburg: Meiner, 1999-2000. 4 vols. (Gesammelte Werke/Ernst Cassirer; Bd. 2-5)

Vol. 3: *Die nachkantischen Systeme*, text und Anmerkungen bearbeitet von Marcel Simon.

Duque, Félix. *Historia de la Filosofiìa Moderna: La Era de la criìtica*. Madrid; EspaaAkal, 1998. (Tractatus Philosophiae; 8)

Gamm, Gerhard. *Der Deutsche Idealismus: Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling*. Stuttgart: Reclam, 1997.

Gawoll, Hans-Jürgen und Christoph Jamme. *Idealismus mit Folgen: Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften: Festschrift zum 65 Geburtstag von Otto Pöggeler*. München: W. Fink Verlag, 1994.

Harmann, Nicolai. *Die Philosophie Des Deutschen Idealismus: I. Teil: Fichte, Schelling Und Die Romantik*. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1923.

Hatmann, Nicolai. *Die Philosophie Des Deutschen Idealismus:* II. Teil: Hegel. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1929.

Henrich, Dietrich. *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart: Reclam, 1982.

Henrich, Dietrich. *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.

Horstmann, Rolf-Peter. *Die Grenzen der Vernunft: Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: A. Hain, 1991.

Incardona, Nunzio. *Idealismo tedesco e neo-idealismo italiano*. Palermo: L'Epos, 1995.

Pippin, Robert. *Die Verwirklichung der Freiheit: Der Idealismus als Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2004.

Siep, Ludwig. *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

Solomon, Robert C. and Kathleen M. Higgins (eds.). *The Age of German Idealism*. London; New York: Routledge, 1993 (Routledge History of Philosophy; v. 6)

Vetö, Miklos. *Etudes sur l'ideàlisme allemand*. Paris: Harmattan, 1998. (Collection l'ouverture philosophique)

الفصل الثاني

[٢٢] العقل والمطلق

١ ـ تقديم للأفكار وأفق تاريخي لها

يوجد على الأقلّ تطوُّرَان متميّزان حصلا بالنسبة إلى المثالية الألمانية، وما تحقّق فيها من نقد للميتافيزيقا الكلاسيكية، أعني محاولاتها المختلفة لتحويل هذه الميتافيزيقا إلى أشكال جديدة من أبنية الأنساق الفلسفيّة.

أوّلاً، فقد تحقّق على خلاف ما ساد مثلاً في الميتافيزيقا العقلانية للقرن السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر، فصلٌ أوضح بين **العقل والذهن** وبين دعاوى كلّ منهما وإنجازاتهما باعتبارهما ملكتَيْ معرفة. وبمقتضى هذا التمييز لم تبق الفلسفة مقتصرةً على ما يُنسب إليها من دور في نقد المعرفة، وتوضيح الفروق بين استعمال الذهن واستعمال العقل، بل إن الفلسفة بعامّة أصبحت تُتصوَّر بوصفها معرفة العقل لذاته.

ثانياً، فقد ظهر من ثَمّ أن العقل الفلسفي ذاتَه ينبغي أن يُرفع إلى مرتبة المطلق. وبالرغم من أنّه ليس لدينا تلقّ مباشر، فإنّه حريٌّ بنا أن نشير إلى أن الكاردينال نيقولا أصيل كوزا كان قد أدخل على الاصطلاح الفلسفي، لأوّل مرّة في العصر الوسيط المتأخّر، مفهومَ «المطلق» في صيغة اسمية وسخَّر العقلَ (intellectus) بخلاف الحصاة (ratio) الناظرة والقائسة، لمعرفة هذا المطلق الذي أوّله باعتباره مفهوم الإله والذي لا

يطرح عنده أدنى مشكلة[١]. أما بالنسبة إلى المثاليين الألمان فعندهم أن كيفية الكلام في العقل المطلق الموجَّه إلى ما يقبل التفكير والمعرفة كلّهما، لا تُرسم حدوده بالإضافة إلى مفهوم الإله وحده (انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب: الدين ومفهوم الله) باعتباره المرشح المفضل ليشغل منزلة المطلق في الميتافيزيقا التقليدية، بل هو كلام يتخذ موقفاً من مسألة أعوص هي مسألة: هل إن مفهوم المطلق الذي وَجَبَ عندئذٍ تعيينه من جديد، يحيل بعامّة إلى أمر موضوعي وإلى موضوع ممكن للمعرفة؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك فما هي حينئذٍ دلالته وشكل عرضه؟

أمّا أجوبة أشهر فلاسفة المثالية الألمانية الأربعة (كنط وفيشته وشلنغ وهيغل) فاختلفتْ جدّاً في ما بينهم، بل حتى ضمن مختلف أطوار مسار التفكير الذي يخصُّ كلّ واحد منهم. ولكي لا نذكر إلا بعض الاختلافات نقول: لم يضع كلّ واحد منهم دائماً وبقطع النظر عن الملابسات، العقلَ على نحو مطلق، ولم يتكلّم كلّ واحد منهم عندما تعلّق القول بـ «العقل المطلق»، عن «المطلق» في الصيغة الاسْمية، ثمّ عندما تعلّق القول بكليهما، لم يضعهما كلّ واحد منهم في الوقت نفسه، بل منهم من أعاد في النهاية إسقاطَ مفهوم «المطلق». وفضلاً عن ذلك، لم تزل وضعية المشكل معقّدة بشكل لم يكن في الحسبان، بما إنّه لم يكن بإمكان المرء أن يستند مباشرةً وفي الحالات المنشودة، إلى مواجهة نقديّة مع سنّة ميتافيزيقية موحَّدة لم تزل متماسكة ومكينة. كان على المرء بالأحرى أن يتعامل أيضاً مع فلسفة التنوير التي ازدهرت في ألمانيا منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر، والتي كان المثاليون الألمان قد وجدوا أن مبادئها الفكرية الجديدة التي تولّدت عن نقد الميتافيزيقا المدرسانية (لكنْ ليس من دون الرجوع المقصود إلى فلسفات معيّنة للقرن السابع عشر)، غيرُ شافية، مع أنّهم اشتركوا وإيّاها إلى حدّ بعيد في المقاصد نفسها. وبما أن الدلالة المحدَّدة لعبارة «مثالية ألمانية» ليست موحَّدة البتّة، فلا بدّ من أن أوضّح أني أتحدّث حقّاً عن «المثالية» بأوسع المعاني (بما في

---

(١) VgL z. B. Cusanus 1970, *De Docta Ignorantia. Liber Primus* (1440), S. 12, 38, 68; Cusanus 1971, *De Coniecturis 1440/1444*, S.24-32 (in dieser übersetzung wird allerdings verwirrenderweisennteliectusc mit Verstand-und ratio. mit.Vernunft. wiedergegeben).

ذلك مثالية كنط) ولكني أميّز في العرض الآتي بين مثالية «نقدية» ومثالية «تأمّلية» بحيث ينضوي كنط وفيشته الأوّل وشلنغ الأوّل تحت المقولة الأولى، وتنضوي الفلسفات الأخيرة لفيشته وشلنغ كما فلسفة هيغل برمّتها تحت المقولة الثانية.

إنّ صناعة الميتافيزيقا بمسائلها الكبرى، (النفس والعالَم والله) كانت حقّاً غداة نشوء المثالية النقدية ومن ثَمّ التأمّلية في ألمانيا، باباً مكوّناً ثابتاً من أبواب التدريس الأكاديمي، ولكنّه لا يمكننا أن نثبت أنّها قد تكون حظيت في الطور الفاصل بين كريستيان فولف والإسكندر باومغارتن، باعتبار كبير. وليس هذا بالأمر المدهش تماماً، بما أن حركة التنوير كانت قد أفصحت في ألمانيا أيضاً، تقريباً مثلما حدث في فرنسا (مع فولتير مثلاً) وفي انكلترا (مع هيوم مثلاً)، عن شكّ معتبَر في قدرة العقل البشري ومشمولاته في ما يتعلّق بموضوعات الفلسفة تلك التي كانت تحتلّ منزلة ميتافيزيقية من حيث كانت تصْدُق على تجلّيات المطلق، بل حتى على «المطلق» نفسه. وتعلّق هذا التشكيك قبل كلّ شيء بإمكانية صياغة لمفهوم الإله صياغةً مفهومةً ومطابِقةً للعقل، وفي مستوى ثانٍ بإمكانية صياغة مفهومَيْ النفس والعالَم المرتبطيْن به.

غير أنّه قد ظهرت لدى بعض المفكّرين التنويريين الأوائل، تقريباً انطلاقاً من ستينيّات القرن الثامن عشر، نزعة فعّالة لم تزل في البداية خفيّة، أعني النظر إلى الأسئلة الميتافيزيقية المتداولة تحت «ضوء قديم جديد» بالرجوع إلى الأنساق الفلسفية للقرن السابع عشر. فلسنغ وابن مندل وبعدهما بقليل هردر [٢٣] قد سعوا إلى إحياء فلسفتي سبينوزا ولايبنتس، في حين لم تزل فلسفة سبينوزا تؤثّر في بادئ الأمر بشكل سرّي (إلى حدود نشر شهادة لسنغ لسبينوزا في مصنّف يعقوبي: **حول مذهب سبينوزا في رسائل إلى السيد ابن مندل**، سنة (١٧٨٥))، والحال أن الفكر الأصلي للايبنتس قد تخلّص بفضل صدور طبعة دوتِن الجديدة لآثاره سنة ١٧٦٨ وفي وقت مبكّر نسبيّاً، من ظِلّ فولف وخرج على سطوة تأويله الذي كان نافذاً إلى ذلك الحين. لم يزلْ ممتنعاً تماماً في هذا السياق الحسمُ في ما إذا كان على المرء تفضيل هذين العقلانييْن الكبيرين كليهما في الميتافيزيقا والعلم معاً وبطبيعة الحال في شكل محيَّن (لسنغ بتشديده على سبينوزا

وابن مندل بميله إلى لايبنتس)، أو في ما إذا كان المرء سيتمكّن من الجمع بينهما بكيفيّة مُثمِرة (هردر بخاصّة)، أو حتى في ما إذا كان سيتعيّن عليه أن ينشق بواسطة «قفزة قاتلة» عن الفلسفة العقلانيّة (كما كان يعقوبي ينادي ذلك). لكنْ، ما كان مهمّاً في سياق العاصفة التي أثارتها الخصومة السبينوزية الشهيرة هو أن مسائل الميتافيزيقا اكتسبت فجأة راهنيةً جديدة في استقلال عن معالجتها ضمن الفلسفة المدرسانية للقرن الثامن عشر، واستطاعت بهذا أن تثير جدلاً قوياً جدّاً إلى حدود مطلع القرن الجديد. لقد وعى جيّداً المؤسّسون الأربعة للمثالية الألمانية (كنط وفيشته وشلنغ وهيغل) هذا السياقَ الخاص بمشاريع أنساقهم الفلسفية، ولهذا عملوا، كلٌّ بالكيفية التي تخصّه، على رفع ذلك التحدّي السبينوزي (والتعامل مع «الخُلف الميتافيزيقي ليعقوبي حول سبينوزا» كما كان يقول غوته[٢]. لذا، ليس غريباً أن مشاريعهم الفلسفية الخاصّة لم ترتبط دائماً بالمسائل الكلاسيكية للميتافيزيقا الخاصة (السيكولوجيا العقلية، والكوسمولوجيا العقلية، والثيولوجيا العقلية) وحسب، بل عملوا بخاصّة على إيضاح السؤال الملحّ الآتي: كيف يمكن، لو كان هذا وارداً بعامّة، تكوين مفهومات عن المطلق وتجلّياته في الفكر البشري وفي الطبيعة، بوسائل الذهن البشري وبالعقل؟ وعليه، فإنّه من الحكمة أن نلقي في البداية نظرة على هذا السياق المباشر لنشوء المثالية الألمانية في الطور المتأخّر للتنوير الألماني وعلى أهمّ مرجعياته في التاريخ الأوروبي للأفكار[٣].

١ ـ ١ ابن مندل ولسنغ

لم يزل موقف لسنغ وابن مندل من سبينوزا في خمسينيّات القرن الثامن عشر، ملتبساً بقدر معتبَر كما يمكن أن نفهم ذلك من كتاب ابن مندل **محاورات فلسفية** (سنة ١٧٥٥) ومراجعة لسنغ للكتاب نفسه (في ١ آذار/ مارس ١٧٥٥)، والكتاب الذي اشتركا في تأليفه (وشاركا به في مسابقة) **القسّ الميتافيزيقي!** سنة ١٧٥٥. أمّا الدافع الأهمّ لهذا

(٢) Brief an Knebel vom 18 November 1785. Vgl. auch seinen Jacobis Position abweisenden Brief an Jacobi vom 21 Oktober 1785.

(٣) Zur Wirkung Spinozas im Deutschen Idealismus vgl. Vaysee 1994.

الموقف وللاقْتباس الحذِر لأفكار سبينوزا الفلسفية، فهو كما يقول لسنغ في مراجعته، محاولة العثور على «منظور يجب أن نتفحّص انطلاقاً منها مبنى مذهب سبينوزا إذا كان لا بدّ من التمسّك بالعقل والدين»(٤). وعنده أنّه ينبغي الحصول على هذا المنظور بإعادة تأويل سبينوزا اعتماداً على لايبنتس. وكان ينبغي في هذا الاتجاه التخفيفُ من حدّة تهويل الوصل السبينوزي الدقيق بين الله والعالَم الذي كان يمثّل بالنسبة إلى الثيولوجيا الطبيعية مسألة مربكة إلى أقصى حدّ. فسبينوزا نفسُه قد عرّف الله بوصفه العلة المحايثة (causa immanens, non transiens) لجميع الموجودات في العالَم، حتى أنّه قد استطاع أن يصل بين الطرفين بواسطة تلك الواصلة التي تحتاج بالتأكيد إلى التأويل، أعني «أو» (sive): «الله أو الطبيعة» (Deus sive Natura). بيد أنّه قد حافظ بهذا على الفرق بين العلة الإلهية في الطبيعة (الطبيعة المطبِّعة ـ (natura naturans)) والأفاعيل التي تُفهم باعتبارها ضروباً لها (الطبيعة المُنطبعة ـ (natura naturata))، أي الأفكار والأشياء الفردية والمتناهية ضمن الطبيعة النفسية والفيزيائية(٥). إلا أن لسنغ وابن مندل قد اتفّقا في أوّل الأمر على أنّه قد لا يتعيّن الأخذ بكيفية كلام سبينوزا عن علاقة الله بالعالم كـ «Deus sive Natura» «على أنّها تنطبق على العالَم المرئي خارجنا، بل على ذلك العالَم الذي كان يوجد في الذهن الإلهي، لكي نستعمل عبارات لايبنتس، قبل الأمر الإلهي «كُنْ»، كارْتباط ممكن بين أشياء متنوّعة»(٦). بهذه الوسيلة استطاع ابن مندل في **محاورات فلسفية** أن يردّ الاعتبار لفلسفة سبينوزا على الأقل من زاوية تاريخية، بوصفها طوراً انتقالياً ضرورياً وتمكّن حتى من الإحالة إلى سبينوزا بوصفه سلَفاً للايبنتس بالنظر إلى مقالته في الانسجام القائم مسبقاً بين النفس وعالَم

---

(٤) Lessing, *Rezension von Moses Mendelssohn' Philosophische Gesptäche:* (1755), LM VII, s. 14.

(٥) Vgl. Spinoza 1999, *Ethica Ordine Geometrico dernonstrata* (1677), zitiert als *Ethica* unter Angabe der üblichen Verweise auf die einzelnen Teile, Definitionen, Axiome, Lehr-sätze, ete.: Spinoza, *Ethica I*, prop. 18, prop. 29; *Ethica IV*, Praef., prop. 4.

(٦) Lessing, *Rezension* von *Moses Mendelssohn's Philosophische Gesprache* (1755), LM VII, S. 14. Zur entsprechenden Formulierung in Mendelssohns *Philosophische Gespräche* vgl. Mendelssohn, *Philosophische Gespräche* (1755), MS 1, S. 10 Zu Mendelssohn vgl. die grundlegende Studie: Altmann 1973.

الأجسام[٧]. وينضمّ ابن مندل إلى نقد فولف لسبينوزا، ولكنّه لا ينحاز إلى نقد بل. ولكنّه يساند نقده لحمل سبينوزا صفةَ «الامتداد اللامتناهي» على الجوهر الإلهي، وهذا ما يتلاءم جيّداً مع موقفه المثالي الرئيس[٨]، ولكنّه يرى مع ذلك، أن أفضال سبينوزا على الميتافيزيقا كانت غير معروفة: «إنّه ضحية الذهن البشري؛ غير أنّه ضحية تستحقّ أن تزيَّن بأكاليل الورد. من دونه لن تستطيع حكمةُ العالَمين أبداً أنْ تتوسّع إلى أبعد من ذلك الحدّ»[٩] - إلى حدّ مبالغ فيه كما سيعاينُ كنط في وقت لاحق. أمّا لسنغ نفسه فقد انشغل بسبينوزا بشكل مكثّف خلال ستينيات القرن الثامن عشر وتعلّم كيف يقدّر أكثر فأكثر فلسفته[١٠]. على هذا النحو يضمّ على سبيل المثال إلى نصّه في الواقع الفعلي للأشياء خارج الله سنة ١٧٦٣ وبلا تحفّظ، فكرةَ المحايثة التي صيغتْ في القضيّتين الخامسة عشر والثامنة عشر من القسم الأول من **إتيقا**: «إذا وددتُ أن أفسّر لنفسي الواقع الفعلي للأشياء خارج الله [٢٤]، كما أريد ذلك، فلا بدّ من أن أُقرّ بأنّه لا يمكنني أن أكوِّن مفهوماً في هذا الغرض»[١١]. ويقول بصراحة تامّة في محاوراته مع يعقوبي سنة ١٧٨٠ التي تظلّ أهميّتها بالطبع ومن خلال ما نقله يعقوبي مسألة مستشكلة[١٢]:

«لم تعد المفاهيم الأرثوذوكسية في الذات الإلهية، تصدقُ بالنسبة إليَّ؛ لا يمكنني أنْ أستسيغها [...] أنا. هنا ستتّفق بقدر معتبر مع سبينوزا ولسنغ. إذا تعيّن عليّ أن أستشهد بأحدهما، فإنّي لا أعرف غيره. [...] ليس هنالك فلسفة غير فلسفة سبينوزا»[١٣].

---

(٧) Vgl. Mendelssohn, *Philosophische Gespräche* (1755), MS 1, S.7-12.

(٨) Vgl. Mendelssohn, *Philosophische Gespräche* (1755), MS 1, S. 15; vgl. Bayle 1974, *Historisches und Crittsches Wörterbuch* (1695-1697), IV, S. 268. Wolffs Spinoza-Kritik findet sich in seiner *Theologia naturalts (173711741),* pars II, §§ 671-716; sie ist in deutscher Version (nebst der deutschen Übersetzung von Spinozas *Ethica* von J. L. Schmidt) wieder abgedruckt in: Wolff 1981, III. Abt., Bd. 15, S. 3- 128.

(٩) Mendelssohn, *Philosophische Gespräche* (1755), MS 1, S. 14.

(١٠) Vgl. hierzu ausführlicher Pätzold 2002, s. 93-113.

(١١) Lessing, *über die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott* (1763), LW 8, S. 515.

(١٢) Vgl. hierzu Pätzold 2002, S. 80-86.

(١٣) Lessing, F. H. *Jacobi über seine Gespräche mit Lessing* (1785), LW 8, S. 563-564; vgl. auch diese Gespräche abgedruckt in: Jacobi, *über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785), JW 1.1, S. 16-18.

على خلاف لسنغ، لم يقترب ابن مندل بعد ذلك من سبينوزا. ولكنّه عالج المسائل الكلاسيكية للميتافيزيقا المدرسانية، بالرغم من أنّه قام بذلك بكيفيّة تخصّه تماماً. واشتغل بخاصّة على الثيولوجيا الطبيعية والدليل على وجود الله كما يتبيّن من رسالة في البداهة في العلوم الميتافيزيقية سنة ١٧٦٣، وكذلك في الكتاب المتأخّر **تأملات صباحية أو دروس حول وجود الله** سنة ١٧٨٥. ليس هذا الكتاب الأخير علامة مميّزة على ثبات موقف ابن مندل وحسب، لأنّه كُتب بعد التحوّل النقدي لكنط وما تضمّنه من رفض لكلّ دليل على وجود الله، بل أيضاً لأنّه كُتب في ارتباط مباشر مع أوّل منشورات يعقوبي حول الخصومة السبينوزية، وردّ الفعل العنيف لابن مندل على ذلك في كتابه **إلى أصدقاء لسنغ. ملحق** يُضَمُّ إلى تراسل السيد يعقوبي حول مذهب سبينوزا (سنة ١٧٨٦). (يكاد يتزامن نشر يعقوبي لكتابه **حول مذهب سبينوزا** مع نشر ابن مندل لـ **تأملات صباحية**: فذاك صدر في نهاية أيلول/سبتمبر وهذا في بداية تشرين الأول/أكتوبر عام ١٧٨٥[١٤]. بعدما بلغته الأخبار المُقلقة جدّاً حول شهادة لسنغ لسبينوزا (في محاوراته مع يعقوبي عام ١٧٨٠)، لم يكتف ابن مندل في كتابه **تأملات صباحية** من الدرس الثامن إلى الدرس الخامس عشر، بالعمل على دحض فكرة وحدة الوجود عند سبينوزا أو ما اعتبر أنّه كذلك، بل حاول أيضاً ألّا يُسند إلى صديقه القديم لسنغ إلا «وحدة وجود مطهَّرَةً» تتماشى مع الدين والأخلاق. لذلك، كان عليه في بادئ الأمر وتبعاً لخطّ نقد فولف لسبينوزا، أنْ يفكّ التشابك المتين بين الله والعالَم الذي كان سبينوزا قد أسّسه من حيث لم يعيّن الأشياء المتناهية «إلّا» باعتبارها تغييرات لصفات فرديّة للجوهر الإلهي اللانهائي[١٥]. إن الأشياء المتناهية (العرَضية) هي أيضاً في نظر ابن مندل وبالرغم من كلّ نقص، جواهرُ، وبالتالي لا يُرفع من قيمتها نسبياً وحسب، بل يُستَرَدّ أيضاً تعالي مصدرها الإلهي بمعنى الإلهَوِية. والآن،

(١٤) Lessing, F. H. *Jacobi über seine Gespräche mit Lessing* (1785), LW 8, S. 563-564; vgl. auch diese Gespräche abgedruckt in: Jacobi, *über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785), JW 1.1, S. 16-18.

(١٥) Vgl. Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesullgen über das Daseyn Gottes* (1785), MS 3.2, S. 104-105.

هذه هي الفجوة التي يمكن أن تمْثُل منها سبينوزيةُ لسنغ أو ما يرى ابن مندل أنّها وحدة الوجود المطهَّرة التي يصفها جزئيّاً بمصطلحات لايبنتسية كالآتي:

«إذاً، بما أننا (ما زلتُ أتكلّم باسمي وباسم صديقي المتوفّى [لسنغ])، قد عدّلنا إذّاك نسق سبينوزا فحوّلناه إلى شيء ما وأسندنا بالتحديد إلى الألوهية الكمال الأسنى كما يفعل الإلهيون، فإنّنا نفرض تبعاً لهذا أن الذهن الإلهي يتصوّر بأكمل وضوح وتفصيلٍ جميع الأشياء العرضية الممكنة في تنوّعها ورونْقها وجمالها ونظامها زائداً إلى تصوّر تنوّعها وتغيّرها اللانهائييْن، وأنّه بمقتضى قوّة عدالته السنية قد فضّل سلسلةَ أحسن الأشياء وأكملها»[١٦].

لقد تمّت إزاحةُ النظرة الحتميّة للأشياء عند سبينوزا بالاستعانة بمذهب لايبنتس في أن الفكر الإلهي وحكمته يعيّنان أفضل عالَم ممكن من بين العوالم الممكنة. وكانت تلك الرؤية لدى سبينوزا تعني أنّه:

«لا يمكن للأشياء أن تنتُج عن الله بأيّ كيفية ونظام غير اللذيْن نتجت فيهما. **برهنة**: كلّ الأشياء تنتُج بالضرورة عن الطبيعة المتقدّمة لله [. . .] وعليه، لو كانت الأشياء عُيّنت لتكون على طبيعة مغايرة أو لتفعل بكيفيّة مغايرة ولو كان نظام الطبيعة مغايراً، لأمكن عندئذٍ أن تكون طبيعة الله أيضاً مغايرة لما هي طبيعتُه الآن [. . .] وبالتالي لكان يوجد إلهان أو أكثر، وهذا [. . .] خلف»[١٧].

وفضلاً عن ذلك، يفسّر ابن مندل على نحو مثالي تامّ العلاقةَ بين النفس والعالَم والله:

«مَن يقول لنا بأننا نحن أنفسنا والعالَم الذي يحيط بنا نملك أكثر من وجود مثالي ضمن الذهن الإلهي وبأنّنا أكثر من مجرّد أفكار إلهية وتغايير لقوّته الأصلية؟»[١٨].

---

(١٦) Ebd., s. 115.

(١٧) Spinoza, *Ethica* I, prop. 33.

(١٨) Mendelssohn, *Morgenstunden* (1785), MS 3.2, S. 116.

لكنْ هذا هو الموقف الذي ينسُبه ابن مندل إلى لسنغ. بالنسبة إلى ابن مندِلْ نفسِه، نقدُ وحدة الوجود عند سبينوزا والبرهنة على الطابع غير الضارّ لوحدة وجود مطهَّرة يتعلّقان قبل كلّ شيء بالمفهوم الصحيح لله وبـ «المفاهيم النظرية والعلمية لوجود الله» التي يساهم هو نفسُه فيها ببَدِيلَيْن (في الدرسيْن السادس عشر والسابع عشر). [٢٥] يقول في ردّه على المُحاوَر المفترَض لسنغ:

«لو فهمتك بشكل صحيح، لأجبتُه بأنّك تسلّم فعلاً باسم أصحاب وحدة الوجود، بإله خارج العالَم ولكن لا تقول بعالَم خارج الله وتجعل الله بكيفية ماَ أناوياً (Egoisten) لانهائياً»[١٩].

يعي ابن مندل جيّداً كما يتّضح من تصديره، أنّه في هذا الوقت سنة ١٧٨٥ يتّخذ في الحقيقة موقفاً مخالفاً للتاريخ يرجع به القهقرى إلى الفلسفة المدرسانية لبداية القرن.

«أعلم أن فلسفتي لم تعد تناسب فلسفة العصر، ففلسفتي لم تزل تفوح منها رائحةُ المدرسة بشكل مفرط. [...] لقد تقلّص تماماً الاعتبار الذي تحظى به هذه المدرسة منذ ذلك الوقت، وتقلّص معه اعتبار الفلسفة التأمّلية عموماً»[٢٠].

إلّا أن ابن مندل لم يسعَ إلى الاتصال لا بفلسفة التنوير الراديكالية التي اتّخذت توجّهاً حِسَّوِيّاً وطبيعَوِياً، ولا بفلسفة كنط النقدية التي كان يأمل دائماً أنْ «يعيد تشييدها بالروح نفسه الذي قوّضها به»[٢١]. فابن مندل يريد هو نفسُه أن يترك ذلك لأجل محاولة التركيب بين فلسفة الحس السليم (حسّوية) والاستدلالات العقلية للميتافيزيقا، بحيث يصبح ممكناً تصويب هذه بتلك وتلك بهذه[٢٢]. ذلك أنّه في الأساس يرتاب في مدى المعرفة الحسية كما في مدى المعرفة العقلية، ويرُدّ زلل المعرفتيْن إلى

---

(١٩) Ebd., s. 116.

(٢٠) Ebd., s. 4.

(٢١) VgL Ebd., s. 4f.

(٢٢) Vgl. Ebd., s. 79 f.; vgl. auch in seiner Reaktion auf Jacobi in: Mendelssohn, *An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza* (1786), MS 3.2, S. 197f.

النقص المشترَك نفسه، أعني النقص الدائم للاسْتقراء: «أكتفي هكذا بتبيين أن الأساس دائماً في تضليل الحواسّ هو خطأ منطقي. ينساب الظاهر الكاذب مع خطأ المعرفة العقلية من مصدر واحد. بواسطة استنتاج غير صحيح وانطلاقاً من استقراء ناقص [...] بكلمة واحدة، تضليل الحواس وزلل المعرفة العقليّة لهما عين المصدر الواحد، وينبعان كلاهما من عجز في المعرفة»(٢٣) غير أنّه ينبغي الآن أن يُهيَّأ سدُّ هذا النقص بواسطة الأدلّة الإلهية، وعلى هذا النحو يُدخل ابن مندل دليله الخاص الأوّل (بَعْدِيّاً) على وجود الله، على أساس نقص المعرفة البشرية (وقابلية تطويرها الممكن بشكل مبدئي!)، أي إنّه يبدأ بمجال السيكولوجيا العقلية:

«لستُ ما أعرف عن نفسي بوضوح أو ما يكون في حدود هذه المعرفة وحسب: يشتمل وجودي على أكثر ممّا أفهمه بوعي عن نفسي، وحتى ما أعرفه عن نفسي يقبل في ذاته ولذاته وضوحاً أكبر وكمالاً أكبر ممّا يمكنني أن أقدّمه له»(٢٤).

على هذا النحو يستنتج ابن مندل وجود ذهن إلهي لانهائي:

«وعليه، لا بدّ من أن يوجد بالضرورة كائن يفكّر وذهن لا يتصوّر على أوضح وأتمّ وأدّق وجه وجودي بهيئاته وعلاماته المميِّزة وأماراته الفارقة وحسب، بل يتصوّر كذلك المفهوم الشامل لكل ما هو بالقوّة باعتباره ممكناً والمفهومَ الشامل لكلّ ما هو بالفعل باعتباره متحقِّقاً، وبكلمة واحدة: يتصوّر المفهوم الشامل وارتباطَ كلّ الحقائق في تطوّرها الممكن. يوجد ذهن لانهائي»(٢٥).

وبالرغم من هذا، يعتبر ابن مندل (كما اعتبر ديكارت سابقاً في **التأمّلات**) أنّه من الضروري إتمام دليله الأول بدليل يُستقى (قبْلياً) من مفهوم كمال الكائن الأسنى، من حيث إنّه يعتبر بشكل كلاسيكي أن مفهوم كائن كامل لا يمكن التفكير فيه إذا لم نسلّم في الوقت نفسه بوجوده. في هذا المستوى، يعمل ابن مندل أيضاً بشكل بيِّن على

(٢٣) Mendelssohn, *Morgenstunden* (1785), MS 3.2, s. 34.

(٢٤) Ebd., s. 141.

(٢٥) Ebd., s. 146.

إضعاف[٢٦] نقد كنط لمثل هذا الدليل الأنطولوجي على وجود الله، أعني النقد الذي يقول إن «الوجود» ليس محمولاً واقعياً يمكن أن يُضَمَّ إلى مفهوم شيء ما. أمّا مسألة مدى نجاحه في هذا الأمر، فنتركها الآن جانباً.

لا يمكننا أن نفهم مساعي ابن مندل الفلسفية غير المناسبة لعصره والتي تستند بقوّة إلى استدلالات الميتافيزيقا العقلانية كما نعثر عليها عند ديكارت ولايبنتس وبخاصة عند فولف، إلا إذا حملنا على محمل الجدّ خوفه من تجديد فلسفة سبينوزا وإحيائها. وبعبارة أدقّ نقول: لم يكن ابن مندل يلتمس فقط مكافحة تصريح يعقوبي منذ عام ١٧٨٣ بأنّ لسنغ قد أصبح سبينوزياً، وهو ما لم يسوّغ له يعقوبي في بادئ الأمر إلا بتصريحاته في الرسائل، بل أراد ابن مندل قبل كلّ شيء أنْ يتفادى الخيار الآتي: إمّا أن يقبل بما ورد في سياق حديث يعقوبي مع لسنغ بما هو الميتافيزيقا العقلانية المتّسقة الوحيدة ومن ثمّ يصبح سبينوزياً، أو ينضمّ إلى «القفزة القاتلة» الخاصّة بيعقوبي التي تفضي إلى الإيمان بالله باعتباره «علّة العالَم الذاتية والمفارقة للعالَم (extramundane)»[٢٧]. ولم تمثّل الفلسفةُ النقدية لكنط في نظر ابن مندل وبشكل بيّن، مخرجاً من هذه المعضلة، وهو ما كنّا أشرنا إليه أعلاه. فهو فعلاً لم يدرس النشرة الأولى لـ**نقد العقل المحض** بالذات سنة ١٧٨١ انطلاقاً من المصادر[٢٨].

١ ـ ٢ يعقوبي بوصفه مُحَفِّزاً

فوجئ يعقوبي باعتراف لسنغ بأنّه من القائلين بفلسفة سبينوزا، فهو قد سافر إلى محادثاته مع لسنغ في فولفِنْبُوتّل وفي ذهنه مفروضات من بين غيرها ما عبّر عنه قائلاً: «لقد كان جلُّ [٢٦] قصدي أن ألقى منك عوناً على فلسفة سبينوزا»[٢٩]. والمعلوم أن يعقوبي نفسه كان معارضاً لكلّ نسق من أنساق الفلسفة التي لم تزل عقلانية إلى ذلك الحين، وهو

---

(٢٦) Vgl. Ebd., s. 151 f.

(٢٧) Vgl. Jacobi, *über die Lehre des Spinoza* (1785), JW 1.1, s. 20 f.

(٢٨) Vgl. Mendelssohn, *Morgenstunden* (1785), MS 3.2, s. 3.

(٢٩) Jacobi, *aber die Lehre des Spinoza* (1785), JW 1.1, s. 17.

معارض لنسق سبينوزا بصورة خاصّة. وعنده أن فلسفة سبينوزا هي حقّاً أكثر أشكال الميتافيزيقا العقلانية اتساقاً، ولكنّها لهذا تحديداً هي الفلسفة التي تُفضي مباشرةً إلى الجبرية والإلحاد (وبالتالي، إلى ما هو أسوأ من مذهب وحدة الوجود كما كان يظنّ ابن مندل)، بحيث إنّه كان لا بدّ للمرء من أن ينجو بنفسه في الإيمان بالوحي. صاغ يعقوبي رأيه في هذا الغرض وموقفه المضاد في قضايا من بين غيرها القضايا الآتية:

«I. السبينوزية إلحاد. [. . .] III. ليست فلسفة لايبنتس وفولف أقلّ جبرية من فلسفة سبينوزا، وتفضيان بالباحث الدؤوب إلى مبادئ هذه الأخيرة. IV. كل طريقة في البرهنة تؤدّي إلى الجبرية. V. لا يمكن أن نبرهن إلا على التشابهات؛ وكلّ برهان يفترض شيئاً ما مبرهَن عليه حيث يكون المبدأ هو الوحي. VI. الإيمان هو عنصر كلّ معرفة وفعالية إنسانيتيْن»[٣٠].

بالنسبة إلى يعقوبي كلّ ميتافيزيقا عقلانية ولا سيّما سبيل البرهنة، تُخفق من جرّاء مفهوماتها الإلهية غير المناسبة، في الثيولوجيا الطبيعية ومن ثَمّ أيضاً في مجالات الميتافيزيقا الخاصة التابعة لها. ويصدق هذا أيضاً على الصيغة الأكثر اتساقاً لمفهوم الله، أعني مفهوم سبينوزا في إطلاقية الله بوصفه الكائن اللامتناهي بإطلاق (ens absolute infinitum) والجوهرَ الوحيد اللامتناهيَ بإطلاق (substantia absolute infinita)[٣١]. ويكمن النقص الجذري في أنّه لا يمكن على الأقلّ في جانب من الجوانب أن نعيّن عن قرب وبكيفيّة عقليّة صفتيْ «الفكر اللامتناهي» و«الامتداد اللامتناهي» اللتيْن تُحملان من منظورية خاصة على الجوهر الإلهي، إلا على صعيد العقل (intellectus)[٣٢] البشري المتناهي. (سيتّبع هيغل في ما بعد مبدأ نقد مقالة سبينوزا في الصفات، عندما سيتكلّم باستنكار في **دروس في تاريخ الفلسفة** عن «الذهن الهرع»)[٣٣]. وفي المقابل، كان سبينوزا قد ذهب إلى أبعد من ذلك حيث أثبت فعلاً في

---

(٣٠) Ebd., s 120-125.

(٣١) Vgl. Spinoza, *Ethica* I, def. 6; prop. 13.

(٣٢) Vgl. Ebd., def. 4.

(٣٣) Hegel, HW 20, s. 177.

الحدّ السادس من القسم الأوّل من **إتيقا**، أن لله عدداً لامتناهياً من الصفات، ثمّ أشار بعد ذلك في بداية القسم الثاني إلى الصفتيْن الحاصلتيْن اللتيْن نعرفهما أيضاً نحن البشر بوضوح تامّ باعتبارهما صفتيْن تحصلان لله بالمعنى **الأنطولوجي** (أعني الفكر والامتداد):

«الفكر صفة من صفات الله، وبعبارة أخرى، الله شيء مفكِّر [...] الامتداد صفة من صفات الله، وبعبارة أخرى، الله شيء ممتدّ»(٣٤).

لكنّ الأمر لم يتعلّقْ في نظر يعقوبي بعدد صفات الله ومنزلتها وحسب، فالنقص الرئيس لفلسفة سبينوزا كان في نهاية المطاف يكمن بالنسبة إليه في أن المطلق الإلهي لا يوصف اصطلاحياً في هذه الفلسفة بتوسّط التعيينات المحمولة من مثل «شيء مفكّر» و«شيء ممتدّ»، إلا على معنى الخاصّيات العامّة (لله والعالَم والنفسِ البشرية مشترِكَةً) الفكرية والطبيعية. وعنده أن الله لن يُفهم من ثَمّ باعتباره ذاتاً إلهيةً بالدلالة المسيحية الدقيقة، أي باعتباره إلهاً خالقاً ذا صفات من مثل أنّه الحقّ والقادر على كلّ شيء، وفضلاً عن ذلك لن يُفهم بما هو إله لا يقدر على العلم بالغيب وحسب، بل أيضاً بوصفه إلهاً رحيماً(٣٥). يرى يعقوبي أنّه لا بدّ من أن تترك الدعاوى المعرفية للميتافيزيقا العقلانية المشطّة لأنّها لا تقبل التحويل، مجالاً للإيمان بالله الذي يتجلّى بوصفه ذات فعّالة. «في تقديري أكبر مكسب للباحث هو أن يكشف الوجود ويُظهره... يكون التفسير بالنسبة إليه في أقصى الحالات وسيلةً، السبيلَ المؤدّية للأهداف القريبة، ولكنّه ليس البتّة الغاية القصوى. غايتُه القصوى هي ما لا يمكن تفسيره: ما لا يُحَلُّ والمباشر والبسيط»، وهذا يعني في نظر يعقوبي معارضةً لنقد سبينوزا للتفسيرات الغائية:

«ليس لديّ مفهوم أحبُّ إليّ من مفهوم العلة الغائية [...] لكنْ عليّ أن أسلّم فيه بمصدر للفكر والفعل يظلّ بالنسبة إليّ غيرَ مفسَّر»(٣٦).

---

(٣٤) Spinoza, *Ethica* II, prop. 1; 2.

(٣٥) Vgl. insbesondere die Beylage IV und VII zur zweiten Auflage in: JW 1.1, s. 219ff., 261 f.

(٣٦) Jacobi, *aber die Lehre des Spinoza* (1785), JW 1.1, s. 29;

وبالإضافة إلى ذلك يبدو أن ابن مندل يتّفق في هذه النقطة بشكل سطحي مع يعقوبي. فهو لا يمكنه أن يتصوّر أنّه قد تعيّن على سبينوزا أن يلغي العلل الغائية، لأنّ هذا سيكون «أكثر الأقوال ادّعاءً وتطاولاً يمكن أن ينطق بها كائن فانٍ»(٣٧). لقد رفض سبينوزا نفسُه في ضميمة القسم الأوّل من **إتيقا**، تفسيرات تذهب في اتجاه العلل الغائية(٣٨)، وأكّد مرّة أخرى في تصدير القسم الرابع:

«وبالتالي، الأساس أو العلّة التي بمقتضاها يفعل الإله أي الطبيعة والتي بمقتضاها يوجد، هي هي. وعليه، كما إنّه لا يوجد بمقتضى أيّ غاية، فإنّه لا يفعل بمقتضى أيّ غاية... ما يسمّى علّة غائية ليس سوى الرغبة الإنسانية نفسها»(٣٩).

يتعّلق الأمر إذاً عند سبينوزا بحتمية طبيعية مطلقة تتجلّى لدى الإنسان كرغبة فيزيائية ونفسية على معنى المثابرة على الوجود (conatus perseverandi).

وفي المقابل، لا يستخلص ابن مندل من [٢٧] العلية الغائية في العالم الفيزيائي والنفسي التي تظلّ بالنسبة إليه غير قابلة للنقض، النتيجة التي يستخلصها يعقوبي، أعني أن هذا يجب أن يفضي مباشرةً إلى الإيمان بذات إلهية لا يمكن تفسيرها باعتبارها علّة العالَم. فالأمر يتعلّق بالأحرى بسؤال تعالجه الميتافيزيقا باعتبارها علماً تأمليّاً. «السؤال الذي يعرض ضمن الميتافيزيقا ويستحقّ البحث، يقوم تحديداً على النظر في ما إذا كان يمكن إثبات نسق العلل الغائية بالبرهان» أو أنّه لا يمكن تطويره إلا بنهج «الاستقراء»(٤٠). يختار ابن مندل في غالب الأحيان السبيل الثانية وهذا يكفي في نظره لكي يتمكّن من تحديد موقفه ضدّ ما يعتقد فيه يعقوبي. وأيّاً كان حكمنا على هذا الأمر، نقول إن النقاش الدائر بين ابن مندل ويعقوبي حول إلغاء سبينوزا للعلل الغائية، قد أخرج على كلّ حال في شكل جديد مسألةً ميتافيزيقية قديمة وهامّة، وضمّها إلى جدول

---

(٣٧) Mendelssohn, *An die Freunde Lessings* (1786), MS 3.2, s. 211.

(٣٨) Vgl. Spinoza, *Ethica* I, App., s. 81-89.

(٣٩) Spinoza, *Ethica* IV, Praef., s. 375.

(٤٠) Mendelssohn, *An die Freunde Lessings* (1786), MS 3.2, s.212f.

الأعمال الذي صار يتعيّن على المثاليين الألمان أن يتعاملوا معه منذ كنط، أعني العلاقة بين الضرورة الطبيعية (الحتمية السببية للطبيعة) والحرية (لا حريةّ الفعل الإلهي وحسب، بل بخاصّة حرّية الفعل الإنساني باعتباره سببية تصدر عن الحرية).

١ ـ ٣ هِرْدِرْ

من المؤكّد أن هردر كان هو أيضاً رائداً من الروّاد الذين مهّدوا للمثالية التأمّلية، مع أن نفوره من المثالية النقدية لكنط لم يؤدّ في هذا السياق الدور الحاسم[٤١]. أمّا مساهماته في تاريخ الفلسفة والأنثروبولوجيا (انظر الفصل ٨: التاريخ)، فكان لها دور أحسم مثل الدفع القويّ الذي أعطاه كتابُه **الله. بعض الأحاديث (أحاديث سبينوزية**، الصياغة الأولى في سنة ١٧٨٧ والصياغة الثانية في سنة١٨٠٠) لإحياء فلسفة سبينوزا. بهذا الكتاب وفي سياق تأويله الحرّ لفلسفة سبينوزا وتحويلها إلى ثيولوجيا فيزيائية ذات منحى رومانسي[٤٢]، حاول هردر مرّة أخرى أن يعارض نقد كنط للدعاوى المشطّة للميتافيزيقا الكلاسيكية ويقدّمَ العلاقة بين النفس والعالم والله في شكل وشيجة أكثر حميمية. وهو لم يعثر في المقام الأوّل على المفهوم المفتاح لهذه العلاقة لا في العقل البشري (قوّة التفكير) ولا في المطلق الإلهي («الهو القائم بذاته»)، بل عثر عليه في المفهوم الأوسط لـ «قوّة» المتعلّق بفلسفة الخلق الطبيعية، ولا سيّما في تسليمه بـ «القوى الإلهية» «العضوية» و«الجوهرية»[٤٣].

«القوى الجوهرية، لا شيء أوضح من هذا ولا شيء يعطي النسقَ السبينوزي نفسه وحدة أجمل. [. . .] في العالم الذي نعرفه تحتلّ قوّة الفكر المنزلة العليا، ولكن تتبعها ملايين القوى الحسية والفعّالة الأخرى. أمّا هو، القائم بذاته، فهو في الفهم الوحيد والأسنى للكلمة، قوّة، أي

(٤١) Zum breiteren Kontext von Herders Positionsbestimmung und vielen Details vgl. Zarnmito 1997, s. 107-144; Harnmacher 1997, s. 166-188. Zur Genese und Beurteilung von Herders Spinoza-Rezeption vgl. Bell 1984.

(٤٢) Vgl. Pätzold, 2005.

(٤٣) V gl. Herder, *Gott. Einige Gespräche* (1787), HS 4, s. 709 ff.

إنّه العلّة الأصلية لكل العلل ونفس كلّ الأنفس. من دونه لا تتكوّن ولا تفعل أيّ واحدة منها، وكلّها تعبّر ضمن الارتباط الأوثق وفي كلّ تحديدٍ وصورةٍ وظاهرةٍ لها، عن ماهيته القائمة بذاتها التي بفضلها تدوم وتفعل هي أيضاً»(٤٤).

إنّ معاودة التأويل هذه لميتافيزيقا الجوهر عند سبينوزا تنتج كما هي الحال عند ابن مندل وبأقل حدّة عند لسنغ (الأخير)، عن عودة إلى لايبنتس، وتنتج أيضاً بشكل حادث لدى هردر عن العودة إلى همسترهوي(٤٥). يتخلّى هردر جزئيّاً عن التمييزات المفهومية لدى سبينوزا بين جوهر واحد لامتناهٍ وعن الصفتيْن اللتيْن نعرفهما، «التفكير» و«الامْتداد»، كما عن ضروب هذا الجوهر، ثمّ يقول: «ونُسقِط تماماً لفظ «الخاصّية» (الصفة أو المحمول) غير الملائم والمُشين، ونعتبر **أنّ الألوهية تتجلّى في قوى لامتناهية وبكيفيات لامتناهية**»(٤٦). (وفضلاً عن ذلك، تكاد كلّ عروض فلسفة سبينوزا لدى المثاليين الألمان لا تنزّل مقالتَه في الصفات المنزلة التي أُسندت لها) يعوّض هردر التمييزات المفهومية السبينوزية بتصوّر لايبنتس للانسجام الكلّي بين مونادات كثيرة (جواهر غير ماديّة وبسيطة والأجسام التي تتألف منها)، على نحو أن التمييز بين الروح والجسم ينحلّ في النهاية وطبقاً لتفسير هردر، ضمن انسجامِ قوى غير مادّية (وبذلك ينحل أيضاً التسليم المتعارض مع الحدس بانسجام مسبق قائم بين الطرفيْن). إن لايبنتس هو «أوّل من أدخل في الميتافيزيقا أساس ظاهرة هذه القوى، أي الجواهر اللامادية»، وهذا يعني أنّ:

«عالَم الله بأسره يصبح ملكوتَ قوى غير مادّية لا وجود لأيّ منها من دون الارتباط بالقوى الأخرى [. . .] عندما أشار بعد ذلك إلى طريق مغايرة تماماً في ميتافيزيقا الأجسام بواسطة نظرية المونادولوجيا، لم يبق عندئذٍ انسجام قائم سلفاً بين الروح والجسم، بل انسجام بين قوى وقوى. ومع ذلك ظلّ الأمر يتعلّق دائماً بمسألة الانسجام»(٤٧).

---

(٤٤) Ebd., s. 709 f.

(٤٥) Vgl. Hammacher 1997, s. 180-183.

(٤٦) Herder, *Gott. Einige Gespräche* (1787), HS 4, s. 709.

(٤٧) Ebd., s. 715f.

علينا أن نصف المساعي الفلسفيّة لهردر بالرغم من كلّ المكاسب، بأنّها إضفاء صبغة رومانسية على الميتافيزيقا الفلسفية الكلاسيكية، لأنّه عندما سعى هردر إلى التفكير في وحدة الطبيعة والفكر بواسطة محايثة المطلق الإلهي، لم يسهب في التوضيح الفلسفي لمفهوم الطبيعة ومفهوم الروح، ولم يَبْنِ وصفَه للقوى النفسية والفيزيائيّة على نحو خبري(٤٨). [٢٨] لكن، هذا ينتمي لدى هردر إلى برنامجه الذي تحرّكه دوافع ثيولوجية ولم يزل في نهاية المطاف برنامجاً ابتدائياً، أي إنّه نتيجةٌ لتصوّره للعقل والمطلق الإلهي.

«هل نعرف ما هي **القوّة** وكيف تفعل؟ إنّنا لا نعاين فعلها إلا بصفتنا مشاهدين ولهذا نكوّن أحكاماً بالتماثل. لا يمكننا أبداً أن نبرهن حتى على القواعد العامّة المتعلّقة بهذا المجال والتي نراها تصدق على أكمل وجه. [...] لا يمكنني أن أفهم حتى الأفكار التي تعتمل في نفسي إذا نُظر إليها باعتبارها أفاعيل. لا تكون مفهومة بالنسبة إليّ إلا عندما يمكنني أن أدرجها بوصفها «حقائق أزلية تنتمي إلى طبيعة عقلي»، تحت قاعدة ضرورةٍ داخلية. في هذا السياق حصرت دليلي بالنظر إلى الله. مَن يريد أن يبرهن كثيراً، يخاطر من حيث إنّه قد لا يبرهن على أيّ شيء»(٤٩).

المثاليون التأمليون، ولا سيّما شلنغ وهيغل، هم وحدهم الذين سيبادرون بتطوير مبادئ هردر بعد مطلع القرن الجديد في اتجاه فلسفي وصناعي يتعدّى مجرّد الأحكام التماثليّة، من حيث لم يكتفوا في نطاق العودة من جديد إلى سبينوزا وتحديد موقفهم من فلسفته، بالعمل على معاودة فهم الطبيعة والعالَم بصورة فلسفية بحتة، بل عملوا أيضاً في المقام الأوّل على فهم المطلق الإلهي نفسه وبالصورة نفسها.

عند المثاليين الألمان الذين سندرسهم في الصفحات التالية (كنط

---

(٤٨) Herders Kenntnis vom Stand der Wissenschaften zu seiner Zeit wird recht kritisch beleuchtet in: Nisbet 1970; ebenso die Einschätzung von Bell 1984, S. 127-129 und Otto 1994, S. 289-291; positiver bei Zammito 1997, S. 133-135.

(٤٩) Herder, *Gott. Einige Gespräche* (1787), HS 4, S. 757. Zu seinem auf den Gottesbeweis gestützten Vernunftbegriff vgl. ebd. S. 752-755.

وفيشته وشلنغ وهيغل) يظهر الفهم الميتافيزيقي(٥٠) كما ضبطُ كلّ واحد منهم لعلاقة العقل البشري بالمطلق، كفهم لـ «موضوع» تفكيرٍ مستشكلٍ لأسباب شتّى ويتلوّن بتلوينات متباينةٍ جدّاً على مرّ أطوار تفلسفهم. لا يمكن في هذا الموضع أن يُتناوَل تاريخ التطوّر ضمن آثارهم إلا على نحو عرضي تماماً. ينبغي أن يوجد في المركز طور خاصٌّ بكل واحد منهم يمكن أن يكون ممثِّلاً لفكره. فأمّا عند كنط فالمركز يقع وسط الثمانينيّات، ولا سيّما في النشرة الثانية لكتابه **نقد العقل المحض** سنة ١٧٨٧ التي صدرت في زمن قريب مباشرةً من نشوب الخصومة السبينوزية. وأمّا بالنسبة إلى فيشته، فإنّنا سنحيد عن التسلسل الزمني المعتاد من حيث سنختار الصياغة المتأخّرة جدّاً لكتابه **نظرية العلم**، أعني صياغة سنة ١٨١٢. فأمّا الدافع الأوّل لهذا الاختيار فيكمن في وضوح الإحالة إلى سبينوزا. وأمّا الدافع الثاني فيتمثّل في القرب الزمني من موقف هيغل في **علم المنطق** (١٨١٢ ـ ١٨١٦) الذي يخالف بشكل جدير بالاهتمام فيشته الأخير. أمّا شلنغ الذي يظل من الصعب جدّاً بمقتضى حركيّة تطوّره الفكري أن نختار طوراً ممثِّلاً لفكره، فسنحصر القول في كتاباته الأولى المتعلّقة بفلسفة الهوية المعروفة، أعني تقديم نسقِي في الفلسفة سنة ١٨٠١ وعروض إضافية مقتطفة من نسق الفلسفة سنة ١٨٠٢، وبهذا نرتدّ به إلى المرتبة الثانية في عرضنا ونضرب مثالاً على وضعيّة الأشياء في مستهلّ القرن. علينا للأسف أن نصرف النظر عن الحالات التي تكوّنت مباشرة عند مطلع القرن، أعني من ناحية ذلك التنافر الذي حصل تدريجياً بين شلنغ وفيشته وكان لهيغل سهم فيه، ومن ناحية أخرى العمل المشترك المكثَّف بين شلنغ وهيغل في يينا في مطلع القرن الجديد(٥١).

٢ ـ كنط

ليس سطحيّاً أن نلاحظ أن اقتراب لسنغ من ميتافيزيقا الجوهر التوحيدية لسبينوزا التي أدمجت في صلبها المجالات الثلاثة الرئيسة

---

(٥٠) Vgl. Voβkühler, 1996.

(٥١) Zum ersten Aspekt vgl. Lauth 1987; Pätzold 2002, S. 120-127; zum zweiten Aspekt vgl. Düsing 1980, S. 25-44; Düsing 1988.

للميتافيزيقا الخاصة، (وذلك بعد سنوات قليلة من ميل هردر[٥٢] إليها ميلاً لم يقع في بادئ الأمر الإعلان عنه)، قد حدث في فاصل زمني اشتغل كنط في أثنائه وخلال ما يُسمّى بمرحلة ما قبل النقد، على مسائل هذه المجالات الثلاثة بكيفية مبتكَرة علميّاً ولكنّها تظل في الأصل كيفية فلسفية تقليدية. على هذا النحو اشتغل كنط على مجال الكوسمولوجيا العقليّة في كتابه الرائد **التاريخ العام للطبيعة ونظريّة السماء** سنة ١٧٥٥، وعلى مسائل فيزيائيّة جزئية كما في كتابه **الفيزياء المونادولوجية** سنة ١٧٥٦ حيث لم يرَ تعارضاً بين فلسفة الطبيعة والرياضيات والميتافيزيقا. (العنوان الكامل لهذا الكتيّب الذي صنّفه بدافع أكاديمي للحصول على درجة «vena legendi» هو: *Metaphysicae cum geometrica inuctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet Monadologiam Physicam...*). أمّا المسائل المتعلّقة بمجالات الثيولوجيا الطبيعية والسيكولوجيا العقلية فلم يعالجها كنط إلا مع السنوات الستّين في كتب من مثل: **الأساس الوحيد الممكن للبرهنة على وجود الله** سنة ١٧٦٣ **ومبحث في وضاحة مبادئ الثيولوجيا الطبيعية والأخلاق** سنة ١٧٦٤ والمقال الذي اتخذ في جزء منه نفَساً نقديّاً **أحلام صاحب الرؤى مفسَّرةً بأحلام الميتافيزيقا** سنة ١٧٦٦.

إن تحوّل كنط إلى المثالية النقدية لا يفضي مباشرةً إلى صرْف كل ميتافيزيقا، بل يؤدّي إلى الضبط المدقَّق لامتدادها ولمنزلة أقوال الميتافيزيقا الخاصّة في النفس والعالَم والله، التي تقوم حسب كنط على «أفكار ترانسندنتالية استعلائية[*]» لا يمكن تنزيلها باعتبارها مفاهيم لموضوعات معيّنة[٥٣]. في كتابه السجالي ضدّ إبرهارد [٢٩] (في الاكتشاف الذي يقول إن كل نقد جديد للعقل المحض يمكن أن يتحوّل إلى نقد نافل بواسطة نقد أقدم سنة ١٧٩٠)، يصف كنط موقفه من زاوية مبدئية، من حيث يقول «إنّ بقاء الميتافيزيقا واندثارها يقومان على الكيفية التي ستُحلّ

---

(٥٢) Zur Genese von Herders Spinozarezeption ab seiner Rigaer Zeit (1769) vgl. ausführlich: Bell 1984, S. 38-70. Auch in seiner Weimarer Zeit wirkt er als treuer Makler Spinozas, wie man u. a. aus der Tatsache ersehen kann, daβ er Frau von Stein und Goethe zu Weihnachten ein Exemplar der *Ethica* mit einem Widmungsgedicht schenkt, vgl. ebd. S.97-98.

(*)

(٥٣) Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), B 672-673.

بها مسألةُ» «كيف تكون الأحكام التأليفية ممكنة قبْليّاً؟»[٥٤]. إنَّ كنط في مرحلته النقدية أيضاً لم يطوّر ما يدعو إلى الاحتراز من استعمال لفظ «ميتافيزيقا»، فهذا يَبرز بشكل واضح من عناوين بعض كتبه، من مثل: **مقدّماتٌ لكلّ ميتافيزيقا مُقبلة يمكنها أن تهِلّ بوصفها علماً** سنة ١٧٨٣ **تأسيسُ ميتافيزيقا الأخلاق** سنة ١٧٨٥، وحتى **المبادئ الميتافيزيقية الأولى للعلوم الطبيعية** سنة ١٧٨٦.

في الوقت نفسه، لم يتعيّن على كنط بفهمه الميتافيزيقي الخاص الذي حوّله إلى زاوية فلسفية ترانسندنتالية (استعلائية)، أنْ يضبط موقفه إزاء الميتافيزيقا المدرسانية وحسب، بل وجد أيضاً منذ عام ١٧٨٥ أنّه من الضروريّ أن يحتلّ موضعاً في سياق الخصومة السبينوزية التي اشتد سعيرها، ومن ثَمّ أنْ يكون له قول في هذا النمط بعينه من الميتافيزيقا العقلانية للقرن السابع عشر. ويمكن أن يتراءى لنا أن وضعية النقاش هذه هي في واقع الأمر أكثر تعقيداً، من حيث سعى كنط إلى مواجهة هجوم إبرهارد على كتابه **نقد العقل المحض** الذي حاول بواسطة مقولات فلسفية لايبنتسية أن يجعله سطحيّاً، فاعتمد كنط من ناحيته قراءةً فلسفية ترانسندنتالية (استعلائية) للايبنتس ذهب حدّ الإشارة إليها بأنّها «تقريظ للايبنتس»[٥٥].

وكما إن الأمر في عصر لسنغ وابن مندل لم يتعلّق بسبينوزا وحسب، بل تعلّق كذلك بلايبنتس، نرى الآن أن لايبنتس يكوّن أيضاً مرجعاً أساسيّاً ولكن من هنا فصاعداً على أساس المثالية النقدية الجديدة لكنط. بيد أن كنط يستغل أوّل فرصة للخوض في الخصومة القائمة بين ابن مندل ويعقوبي، ولا سيّما في مقاله: **ماذا يعني التوجّه في التفكير؟** الذي صدر في عام ١٧٨٦. فيركّز في المقام الأوّل على مجال الثيولوجيا الطبيعية ويؤيّد ابن مندل ضدّ إيمان يعقوبي بإله يعتبره علّة للعالم ذاتية ومفارقة للعالم وغير قابلة للتفسير، مؤكّداً أن العقل المحض وليس الإيمان هو الذي ينبغي أنْ يكون له القول الفصل.

---

(٥٤) Kant, *Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch* eine *ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790), AA VIII, S. 244.

(٥٥) Vgl. Ebd., S. 246-251.

«وبالتالي عندما يُجادَل العقلُ في الأشياء التي تتعلّق بموضوعات ما فوق الحس، من مثل وجود الله والعالم الآخر، ويُجحَد حقُّه في أن يكون **الطرفَ الأوّل** الذي يخوض فيها، فإن كلّ شيء يصبح أوهاماً وخرافات، لا بل إن الباب يُفتح على مصراعيه أمام الإنكار والإلحاد»[٥٦].

تكاد تكون هذه بالضبط هي العبارات التي كان لسنغ قد قابل بها يعقوبي في سنة ١٧٨٠. بعدما دافع يعقوبي عن التمسك بحد فاصل بين ما يقبل المعرفة وما لا يُعرف، أعني قوله بألّا يلتمس المرء تفسير ما لا يقبل التفسير، يجيب لسنغ:

«كلمات يا عزيزي يعقوبي، مجرّد كلمات! لا يمكن ضبط الحدّ الفاصل الذي تريد أن تضعه. على الجهة الأخرى يُفتح المجال لأضغاث الأحلام والخُلْف والعمى»[٥٧].

ومن جانب آخر، يستنكر كنط محاولات ابن مندل في كتابه **تأملات صباحية** لتقديم أدلّة على وجود الله بوسائل العقل المحض وهو ما يؤدّي أيضاً إلى أوهام (تكون إذّاك فلسفيةً وليست دينية): «لم يفكّر ابن مندل فعلاً في أن توخي **النهج الدغمائي** مع العقل المحض في مجال ما فوق الحس يكوّن الطريق المباشر إلى الأوهام الفلسفية، وأنّ نقد قدرة العقل نفسِها هو وحده بالتحديد الذي يمكنه أن يجتثّ هذا الشرّ من الأساس»[٥٨]. ومع هذا، يشي نقدُ كنط لابن مندل بشيء من الحِلم، ذلك أن أدلته على وجود الله لا تخدم حقّاً «في شيء البرهنة، ولكنّها لهذا ليست بأي حال من الأحوال بلا فائدة»[٥٩]. هذا كلّه يتعلّق بأنّ كنط نفسه لا يريد على الإطلاق التخلي عن التسليم بمفهوم في الله بوصفه كائناً أصليّاً أوّلاً والعقل الأعلى وباعتباره في الوقت نفسه الخير الأسنى»[٦٠]. فهذا التسليم يبدو في نظر كنط

---

(٥٦) Kant, *Was heiβt: Sich* im *Denken orientireni* (1786), AA VIII, S. 143. Erst von diesem Zeitpunkt an verwendet Kant den Ausdruck.übersinnlich.; vgl. Model 1986/87, S. 184f.

(٥٧) Lessing, *F. R. Jacobi über seine Gespräche mit Lessing* (1785), LW 8, S. 570 (vgl. auch JW 1.1, S. 29).

(٥٨) Kant, *Was heiβt: Sich* im *Denken orientiieni* (1786), AA VIII, S. 138 Anm.

(٥٩) Ebd.

(٦٠) Ebd., S. 137.

ضرورياً بالنسبة إلى الفلسفة النظرية، وكذلك وبقدر أكبر بالنسبة إلى الفلسفة العمليّة. ذلك أن «حاجة العقل» تتعلّق باستعماله النظري كما باستعماله العملي أيضاً. بيد أن هذه الحاجة هي في الحالة الأولى وعلى خلاف الحالة الثانية، حاجةٌ مشروطة وحسب:

«أي إنّه علينا أن نسلّم بوجود الله إذا أردنا أن نحكم بخاصّة على العلل الأولى لكلّ عرَضيّ في نظام الغايات المرصودة بالفعل في العالَم. والأهم من هذا بكثير حاجةُ العقل في استعماله العملي، لأنّها غير مشروطة، فنحنُ لا نحتاج عندئذٍ إلى افتراض وجود الله عندما نريد أن نحكم وحسب، بل نحتاج إليه لأنّه يجب علينا أن نحكم. ذلك أن الاستعمال العملي المحض للعقل يقوم على أوامر القوانين الأخلاقية. بيد أنّها تفضي كلُّها إلى فكرة الخير الأسنى، ما هو ممكن في العالم من حيث يكون ممكناً بواسطة الحرّية وحدها: الأخلاقيةُ»(٦١).

يرى كنط أن ابن مندل قد أساء فهم هذه الحاجة بما هي تعبير عن العقل السليم (وبالتحديد الذهن البشري السليم)، ولهذا انزلق في الدغمائية. وبالعكس، يريد كنط درءاً لكلّ سوء فهم، أن يسمّي هذه الحاجة باسم مغاير، ولا سيّما باسْم «الإيمان العقلي»(٦٢). لكنْ، هذا في نظره لا يتعلّق في شيء بالإيمان في معناه الثيولوجي، بل لا يعدو كونه إمّا [٣٠] تسليماً ضرورياً (فرضيات) وفقَ شروط محدَّدة في مجال الفلسفة النظرية أو تسليماً غير مشروط (مصادرة) في مجال الفلسفة العملية. (بهذا لم تُحسم «الخصومة حول الإلهيات» بأيّ حال من الأحوال، بل اشتدّ سعيرها من جديد منذ مطلع القرن وفي أثناء العصر الذهبي للمثالية التأمّلية(٦٣).

إذاً تبيّن لكنط في الختام، وبالرغم من كلّ تعاطف مع مساعي ابن

(٦١) Ebd., S. 139. Zum Gebrauch der praktischen Vernunft vgl. in diesem Buch Kap. 6, Freiheit, Moral und Sittlichkeit.

(٦٢) Vgl. Kant, *Was heiβt: Sich* im *Denken orientiren?* (1786), AA VIII, S. 140.

(٦٣) Dies belegt der von W. Iaeschke herausgegebene Band mit demselben Titel, der sich an die Schrift Jacobis *Von den göttlichen Dingen und* ihrer *Oenbarung* (1811) anlehnt; vgl. Iaeschke 1999.

مندل أن هذا الأخير قد وقع في الدغمائية، فإنّه لا بدّ من أن تظهر له فلسفة سبينوزا على أنّها بالأحرى دغمائية. لهذا السبب لم يتردد في تفسير موقفه ضمن هذا السياق بشكل لا يترك مجالاً لسوء الفهم. وتبيّن هذا أيضاً لأنّ يعقوبي في كتابه حول مذهب سبينوزا أراد أن يفسّر بعضاً من أفكار سبينوزا بمواضع مقتطَفة من **نقد العقل المحض** (سنة ١٧٨١)، وأراد صراحةً أن يقيم قرابة فكرية بين سبينوزا وكنط، وهو ما تراجع فيه بعد ذلك[٦٤]. على كلّ حال شعر كنط بأنّه مهدَّد، ولم يستطع أن يمتنع عن الرد:

«لا يكاد المرء يفهم كيف يرى العلماءُ ذوو النظر الثاقب أن **نقد العقل المحض** يحثّ على اعتناق السبينوزية. فالنقد يقطع تماماً أجنحة الدغمائية بالنظر إلى المعرفة بموضوعاتٍ ما فوق الحس، والسبينوزية هي في هذا دغمائية حتى أنّها تنافس صاحب الرياضيات في صرامة البرهنة»[٦٥].

يصف كنط مكاسب مثاليته النقدية في صدّها للدغمائية السبينوزية بعبارات تكاد تضاهي تعليقه في السنة نفسها على مراجعةٍ لكتاب ابن مندل **تأملات صباحية**[٦٦].

كان لا بدّ، في نظر كنط بسبب الإغفال عن كل فحص متقدّم لإمكانيات القدرات المعرفية الإنسانية وحدودها، من ألّا تُعدَّ دغمائيةً الفلسفةُ المدرسانية العقلانية (من فولف إلى باومغارتن) ومثالها المصغّر لدى ابن مندل وحسب، بل كان لا بدّ من أن تصدق صفة الدغمائية في المقام الأوّل على فلسفة سبينوزا وقضاياه الأصلية من مثل: «أعني بالصفة ما يعرف العقل (intellectus) عن الجوهر أنّه يكوّن ماهيتّه» أو «نظام الأشياء وارتباطها هو نفسه نظام الأفكار وارتباطها»، أو حتى عندما يقول سبينوزا في الفكر البشري إنّه «لا يمكن أن يفسد تماماً مع الأجسام، بل يظلّ شيء منه قائماً وهو أزليّ»[٦٧]. وإذا كان لا بدّ، في نظر كنط مع التحوّل

---

(٦٤) Vgl. Jacobi, *über die Lehre des Spinoza* (1785), JW 1.1, S. 96 Anm. l.

(٦٥) Kant, *Was heiβt: Sich im Denken orienttren?* (1786), AA- VIII, S. 143 Anm.

(٦٦) Vgl. Kant, *Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich lakob's Prüfung der Mendeissohn'schen Morgenstunden* (1786), AA- VIII, S. 151.

(٦٧) Spinoza, *Ethica* I, def. 4; *Ethica* II, prop. 7; *Ethica* V, prop. 23.

الفلسفي الترانسندنتالي (الاستعلائي)، من ألّا يمتحن نقد العقل الأدلة العقلية على وجود الله وحسب، بل كذلك المسائل الميتافيزيقية الثلاث الكبرى (الله والعالَم والنفس)، فإن هذا كان في النهاية بمقتضى الارتباط الوثيق بين المجالات الميتافيزيقية، ضمن ميتافيزيقا سبينوزا التي أقامت في مركزها وبواسطة الخطوات الثلاث الجذرية (من جوهر لامتناهٍ ومطلق إلى صفتيْه، التفكير اللامتناهي والامتداد اللامتناهي، إلى ضروبه المتناهية)، توازياً أنطولوجياً مكيناً بين النظام المنطقي لعالَم الفكر والنظام السببي لعالَم الأجسام خارج الذهن باعتبارهما تجلّييْن للجوهر الإلهي(٦٨). لقد أعطى كنطْ لهذا البرنامج في القسم الذي أنجزه في الطبعة الأولى من كتابه **نقد العقل المحض**، عنوان «الجدلية الترانسندنتالية (الاستعلائية)»، ولعلّه أسهب بشكل بارز في بسطه بعد ذلك ضمن الطبعة الثانية لعام ١٧٨٧، بسبب الخصومة السبينوزية المحتدمة. ضمن الجدلية الترانسندنتالية يُوجَّهُ الفصل ١. «في مغالطات العقل المحض» ضدّ السيكولوجيا العقلية للميتافيزيقا العقلانية ويوجَّه الفصل ٢. «نقائض العقل المحض» ضدّ الكوسمولوجيا العقلية ويوجَّه الفصل ٣. «مثال العقل المحض» ضدّ الثيولوجيا الطبيعية ويتضمّن نقد أدلّتها على وجود الله(٦٩).

في بادئ الأمر وقبل أنْ نتمكّن من تقويم مناسب لنقد كنط للاستعمال المشط للعقل المحض ثمّ لكيفية الاستخدام الإيجابية التي أجازها له طبقاً لضوابط واضحة، من المهم أنْ نستعلمَ الدور الذي يعطيه كنط للعقل المحض باعتباره قدرة معرفية متميّزة عن الذهن، ثمّ حول ما يختصّ به من كيفيات تصوّر للمطلق في أشكال ظهوره بما هي الجوهر النفسي البسيط والعالَم بوصفه جملةً جامعةً والله. يسمّي كنط العقل البشريَّ المحض «ملَكة المبادئ»، بينما يشير إلى الذهن بوصفه «ملَكة القواعد»(٧٠). يُستعمَل

---

(٦٨) Zu den weiteren Details von Kants Spinoza-Kritik vgl. Allison 1980, S. 199-227 und Pätzold 2002, 114-119.

(٦٩) Im Folgenden beziehe ich mich vorwiegend auf die 2. Auflage von 1787 *(Kritik der reinen Vernunft* B) in: AA III; wo nötig wird auf den Text der 1. Auflage unter der Sigle *Kritik der reinen Vernunft* A in, AA IV verwiesen. Zu den Grundlagen dieses Teils der *Kritik der reinen Vemunft* vgl. Renault 1998, S. 353-370.

(٧٠) Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* B 356.

الذهن استعمالاً خُبريّاً طالما أنّه يظل مرتبطاً بتنوّع الظواهر الذي يُعطى في الإحساسية. ويتقدّم الذهنُ في الوقت نفسه الإحساسيةَ ليكوّن باعتباره «قدرةً على توحيد الظواهر بواسطة القواعد»(٧١)، شرطَ إمكان التجرُبة بعامّة، لأنّه يُدرج ضمن مقولاته الظواهر التي لا يمكن أن تُدرك إلا في صورتيْ الحدس المحض (المكان والزمان)، وهكذا يضفي عليها بكيفية مسبَقة (قبْليّاً) وطبقاً لقواعد معيَّنة ضمن خطاطة مفهومية، وحدةً تأليفيةً، وهو ما يجعل منها أوّلاً موضوعات لتجرُبة ممكنة. لقد شرح كنط على أتمّ وجه كيفية نهج الذهن هذه في تكوين أحكام تأليفية قبْلية، في **نقد العقل المحض** ضمن ما يسمّيه «نسق جميع مبادئ الذهن المحض»(٧٢).

[٣١] إن العقل المحض هو في مقابل الذهن، «القدرة على توحيد قواعد الذهن طبقاً لمبادئ، وبالتالي فالعقل المحض لا يتعلّق البتّة بالتجرُبة أو بأيّ موضوع كان، بل يتعلّق بالذهن ليعطي قبْليّاً وبواسطة مفاهيم، وحدةً لمعارف الذهن المتنوّعة يمكن أن تُسمّى وحدة العقل وهي مغايرة تماماً للوحدة التي يمكن أن يُنجزها الذهنُ»(٧٣)، وبالتالي العلامة المميّزة بالجوهر للعقل هي أنّه ١. لا يرتبط في الأصل بموضوعات التجرُبة ومن ثَمّ ليس له استعمال خُبري، وأنّه ٢. يعمل بواسطة المفاهيم على إنتاج وحدة تتّصل في المقام الأوّل بالعمليّات المتنوّعة للذهن. ومع ذلك، يمكن كما يبيّن كنط أن يفشل الأمر انطلاقاً من نقطة ينبغي الآن أنْ نحدّدها عن كثب وبشكل أساس. ما زالت هذه الطريقةُ لا تنطوي على مخاطر إذا نظرنا إلى العقل المحض في «استعماله المنطقي» الصوري، ذلك أنّه واضح عندئذٍ أن الأمر لا يتعلّق بموضوعات خُبرية وأنّ وحدة العقل لا تعرُض إلا مستوى ما بعديّاً (Metaniveau) للتوحيد الصوري لعمليات الذهن. (في ما يتعلّق بالاستعمال المنطقي للعقل، انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب: النسق والمنهج). سنخطو خطوة أخرى إذا أدخلنا عبارة «اللامشروط» (مع أن هذا ما زال ينضوي

---

(٧١) Ebd., B 359.

(٧٢) Vgl. ebd., B 187-294. Zu den Grundlagen dieses Teils der *Kritik der reinen Vernunft* vgl. Seel 1998, S. 217-246.

(٧٣) Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* B 359.

تحت عنوان الاستعمال المنطقي للعقل المحض). هذه العبارة التي تُفهم في بادئ الأمر بشكل محايد تماماً بوصفها قاعدةً منطقية، ستُحيل بعد ذلك إلى الموضع الوهمي لموضوعات ما فوق الحس التي يمكن أن تُتأوَّل عندئذٍ بكيفية خاطئة بوصفها تجليّات للمطلق. وعليه فإن هذا الخطر يبرز فعلاً عند المرور من نتيجة عقلية إلى مبدأ عقلي:

«المبدأ الأساس الخاص بالعقل هو بعامّة (في الاستعمال المنطقي): إيجاد اللامشروط للمعارف المشروطة للذهن، وهو ما به تكتمل وحدتها. لكن لا يمكن أن تكون هذه القاعدة المنطقيةُ مبدأ للعقل المحض إلا عندما نسلّم بأنّه إذا أُعطي المشروطُ تُعطى أيضاً السلسلة الكاملةُ للشروط التابعة التي تكون هي نفسُها بالتالي غيرَ مشروطة (أي متضمَّنةً في الموضوع وارتباطه)»(٧٤).

وعليه، السؤال الحاسم هو هل نتأوّل هذا المبدأ العقليّ بوصفه وصيّة منطقية ترمي إلى استكمال سلسلة الشروط وحسب، أم نأقْنم (hypostasiert) في نهاية المطاف بواسطة هذا المبدأ، أشكالَ اللامشروط بوصفه أساسَ سلسلة الأطراف المشروطة. في الحالة الثانية نخطو الخطوة التي نمرّ بها إلى «المفاهيم المتعالية للعقل المحض» التي يُسهب كنط في تحليلها عندئذٍ تحت عنوان «الأفكار الترانسندنتالية»(٧٥).

من المهمّ في هذا النطاق أن نشير إلى أن المفاهيم العقلية في ذاتها ليست إشكاليةً إذا تناولناها بوصفها مفاهيم نستنتجها (conceptus ratiocinati) بشكل صحيح انطلاقاً من نتيجة عقلية (على خلاف المفهوم المنتزَع أو «المماحِك»، conceptus ratiocinantes):

«عندما تتضمّن اللامشروط فإنّها تتعلّق بشيء ما تنضوي تحته كلُّ تجربة، ولكنّه لا يكوّن البتّة موضوع تجرُبة: شيء ما يقودنا إليه العقل في نتائجه عن التجرُبة، ثمّ يقدّر ويقيسُ طبقاً له درجةَ استعماله الخُبري ولكنّه لا يكوّن البتّة طرَفاً في التأليف الخُبري»(٧٦).

(٧٤) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 364.

(٧٥) Ebd., B 366; vgl. weiterhin ebd., B 377-399.

(٧٦) Ebd., B 367f.

وبالتالي، ليس مفهوم العقل المحض أو الفكرة الترانسندنتالية (الاستعلائية) في نظر كنط سوى مفهوم «جملة الشروط الموافقة لمشروط معطى»، وتوجد بالضبط ثلاث أفكار تتناسب مع التصوّرات الميتافيزيقية الكلاسيكية للنفس والعالَم والله:

«أمّا **الأولى** فتتضمّن **الوحدة** المطلقة (اللامشروطة) **للذات المفكِّرة**، وأمّا **الثانيةُ** فتتضمّن **الوحدةَ** المطلقة **لسلسلة شروط الظاهرة**، وأمّا **الثالثة** فتتضمّن **الوحدة** المطلقة **لشرط كلّ موضوعات الفكر بعامّة**. الذات المفكّرة هي موضوع السَيكولوجيا، والمفهوم الشامل لجميع الظواهر (العالَم) هو موضوع **الكوسمولوجيا**، والشيء الذي يتضمّن الشرط الأقصى لإمكان كلّ ما يمكن أن يفكَّر فيه (موجود الموجودات جميعاً)، هو غرض **الثيولوجيا**. إذاً يضع العقل المحض بين أيدينا فكرة نظرية ترانسندنتالية في النفس (**سيكولوجيا عقلية**) وفكرة علم ترانسندنتالي بالعالَم (**كوسمولوجيا عقلية**)، وفي الختام معرفة ترانسندنتالية بالله (**ثيولوجيا ترانسندنتالية**)»[٧٧].

نرى أن كنط يستخدم في هذا السياق لفظ «مطلق» في صيغة النعت أو الصفة، ولكنّه لا يتكلّم أبداً عن «المطلق»، بل يستخدم في كلّ الحالات كما رأينا سابقاً، عبارة «اللامشروط» (باعتباره كيفية اقتراب من السلسلة الكاملة للمشروط). ولكنّه يُشكّك حتى في استخدام لفظ «مطلق» في صيغة النعت ويريد أن يُقال حصراً على معنى المقارنة[٧٨]. وبالرغم من أنّه يريد المحافظة على هذه العبارة، فإنّه يحترس من الخطر الذي يرتبط بها ويتمثّل في تحويل الأفكار الترانسندنتالية إلى **موضوعات** ما فوق حسّية، وهو ما يقع عندما نعوّض الوظيفة التأليفية للعقل المحض [٣٢] في تكوين هذه الوحدات العقليّة الثلاث، بالتوصّل إلى لا مشروط بإطلاق في كلّ حالة من هذه الحالات.

«بيد أن المفهوم العقلي الترانسندنتالي لا يتعلّق إلا بالجملة المطلقة

(٧٧) Ebd., B 391-392. Interessant ist die Abweichung von der traditionellen Bezeichnung der Theologie als *theologia natuialis* oder *rationalis*.

(٧٨) Vgl. Ebd., B 380-383.

ضمن شميلة الشروط ولا ينتهي البتّة إلا إلى عند اللامشروط بإطلاق أي من جميع الجهات»[٧٩].

لكنْ، لا يمكن بالطبع أن نتحاشى المشاكل من زاوية اصطلاحية وحسب، ولا سيّما أن كنط يرى أنّها تكمن في ما هو أعمق لأنّ خطر استعمال العقل المحض استعمالاً مشِطّاً يظلّ محايثاً له. فهو «يميل إلى التوسّع أبعد من الحدود الضيّقة للتجرُبة الممكنة» وينزع إلى «الانحراف والزلل»، حتى أنّنا نعثر «في العقل المحض على نسق كامل من الأوهام والخُدع» إذا لم نبادر بمكافحته «بنسق من الحيطة والامتحان الذاتي»[٨٠]. عندما يحلّل كنط، تحليلاً نقديّاً مفصَّلاً، الأفكار الترانسندنتالية الثلاث فهو يسخّر بالتحديد هذا التحليل لغاية الحيطة والامتحان الذاتي هذه، أمّا نتيجة هذا الفحص وكيفية رؤيته العامّة للميتافيزيقا فتردان في «ملحق الجدلية الترانسندنتالية» الذي ينتمي إلى الطبعة الثانية ويشدّد مرّة أخرى على مسألة الاستعمال، وهو الذي نقتطف النص التالي من فصله الأوّل الذي يحمل عنوان «في الاستعمال التنظيمي لأفكار العقل المحض».

«وعليه، أؤكّد أن الأفكار الترانسندنتالية ليس لها أبداً استعمال تأسيسي كأنّه بهذا ستُعطى مفاهيم موضوعات معيّنة، وأنّها في حال فهمناها على هذا النحو، مجرّدُ مفاهيم مماحِكة (جدلية). غير أن لها في المقابل استعمالاً تنظيميّاً ممتازاً وضروريّاً لا زيغ فيه، أعني توجيه الذهن نحو هدفٍ معيَّن تلتقي في منظوريته الخطوطُ الموجَّهة لكلّ قواعده في نقطة واحدة تصلح لمدّها بأكبر وحدة وأكبر اتساع مع أنّها فكرةٌ (موضع خيالي) وحسب، أي نقطةٌ لا تنطلق منها مفاهيم الذهن فعلاً لأنّها تقع بكلّيتِها خارج حدود التجرُبة الممكنة. بيد أنّه ينشأ عن هذا، حقّاً وبالنسبة إلينا، وهمٌ كما لو كانت هذه الخطوط ستنطلق من موضوع في حدّ ذاته سيقع خارج مجال المعرفة الخبُرية الممكنة (على غرار الموضوعات التي تُرى خلف سطح المرآة). لكنّ هذا الوهم (الذي يمكننا مع ذلك أن نمنعه من الخداع)، يظلّ، في الوقت نفسه وبشكل لا رادّ له، ضروريّاً

---

(٧٩) Ebd., B 382.

(٨٠) Ebd., B 739.

عندما نريد أن نرى بالإضافة إلى الموضوعات التي تكون نصب أعيننا، تلك الموضوعات البعيدة التي توجد وراء ظهرنا، أي في حالتنا هذه، عندما نريد أن ندفع الذهن إلى ما بعد كلّ تجرُبة ممكنة (تكوّن جزءاً من التجربة الممكنة برمّتها)، ومن ثَمّ نريد تدريبه على أن يتّخذ أكبر وأقصى اتّساع ممكنٍ»[٨١].

إنّ التمييز بين الاستعمال التأسيسي للمفاهيم واستعمالها التنظيمي هو تمييز حاسم. فالاستعمال التأسيسي هو العلامة المميزة التي ينفرد بها الذهن، لأنّه يسنّ بواسطة المفاهيم الذهنية المحضة (المقولات) قواعدَ شميلة الموضوعات الممكنة للمعرفة الخُبرية (ضمن صورتيْ الحدس **المكان والزمان**). أمّا مفاهيم العقل المحض، الأفكار الترانسندنتالية، فلا تُستعمل إلا تنظيميّاً، أي إنّه لا يمكنها أن تقدّم إلا خطوطاً توجيهية لكي تُمَرْكِزَ شتّى العمليات الذهنية حول أقلّ عدد ممكن من نقاطِ التوحيد العليا. لكنْ، حتى هذا الاستعمال التنظيمي الذي يُقدَّم بكلّ تواضع، يمكن أن يفشل بعض الشيء كما يريد كنط أن يُظهر هذا من خلال مجاز المرآة الذي يستخدمه. ليس هنالك إشكال إذا تعلّق الأمر من جديد بالموضوعات التي تقع في مجال المعرفة الخُبرية الممكنة، أي التي تقع من حيث المكان والزمان في مجال إدراكنا الحسي (نصب أعيينا). ذلك أنّه يمكننا حينئذٍ أن نتثبّت من الفرق بين الصورة الإدراكية المباشرة لموضوعٍ ماَ وصورته «المرآوية» من خلال المقارنة بينهما. أمّا إذا عدمنا إمكانَ صورة إدراكية مباشرة (في الموضوعات التي «توجد وراء ظهرنا»)، فإن منظّمة المراقبة هذه تزول. ومن ثَمّ يمكن أن ينشأ عند تطبيق مجاز المرآة على حالة الأفكار الترانسندنتالية، وهمُ أن الخطوط التوجيهية التي يضعها في الأصل العقل البشري بدلاً من أن تكون بناء لمعرفة ذاتية تصوّب نحو نقاط أهداف وهمية (نحو موقع خيالي)، فإنّها تكون أشعّة مرئية وصوراً مرآوية لموضوعات وهمية، ولكنّها ليست بالنسبة إلينا قابلةً للإدراك (كما لو كانت ستنطلق من موضوع في حدّ ذاته...). وبالرغم من التوضيح بواسطة مجاز بصري، يظلّ التباسٌ معيَّنٌ قائماً، لأنّ مجاز المرآة لا يمكن أن يوضّح لنا إلا أوهاماً بصرية حول وضع

---

(٨١) Ebd., B 672-673.

الموضوعات (إمّا ما وراء سطوح المرآة باعتباره بما هو كذلك غير معروف، أو ما هو وراء ظهرنا). لكنْ بهذا لا يقع التشكيك أبداً في وجود مثل هذي الموضوعات، ذلك أنّه حيث لا يوجد شيء، لا نعثر على صورة إدراكية مباشرة ولا على صورة مرآوية لشيء ما. وفي المقابل، لا يمكن أن يصدق قول كنط بأنّه يمكن للمرء أن يمنع الوهم الناشئ [٣٣] عن الخداع إلا بالنسبة إلى الحالة غير الإشكالية للموضوعات المعطاة حسّياً، ولا يصدق البتّة بالنسبة إلى الحالة الإشكالية لـ «موضوعات» التي تعمل بشكل وهمي كمَراجِع للأفكار الترانسندنتالية. لا أريد بهذا أن أقول إن مجاز المرآة الذي يستخدمه كنط قد يكون في غير موضعه تماماً. إذا أراد المرء أن يكون حذراً، فإنّه ينبغي أن يشير إلى أن لهذا المجاز حدوداً على غرار كلّ مجاز. أمّا لو أراد أن يتعدّى هذا، فسيكون بإمكانه أن يتكلّم عن التباس في المضمون يتعلّق بتصوّر كنط لمنزلة مراجع الأفكار الترانسندنتالية، أعني محاولته مع ذلك أن يسند إليها، كما يقول أوتفريد هوفّيه في تذييل (لكنط **نقد العقل المحض** ب ٦٩٧)، «موضوعية غير محدَّدة»[٨٢]. يظلّ الوهمُ في نظر كنط «في الوقت نفسه وبشكل لا رادّ له، ضروريّاً» من بين دعاوى العقل في توسيع المعرفة إلى الأقصى. لكن، ماذا يعني هذا تحديداً؟ يمكن أن نوضّح هذا قُدُماً مستعينين بهذا النص المقتَطَف من الفصل الثاني لـ «ملحق الجدلية الترانسندنتالية» الذي يحمل العنوان الدال **في غاية المقصد من الجدلية الطبيعية للعقل البشري**:

«هنالك فرق كبير بين أن يعطَى شيءٌ ما لعقلي باعتباره موضوعاً بإطلاق وأن يُعطى كموضوع في الفكرة وحسب. فأمّا في الحالة الأولى فتتعلّق مفاهيمي بتعيين الموضوع، وأمّا في الحالة الثانية فلا توجد بالفعل إلا خطاطة لا يعطى لها مباشرة أيّ موضوع ولا حتى من باب الفرض، بل لا تصلح إلا لتجعلنا نتصوّر موضوعاتٍ أخرى في وحدتها النسقية ومن ثَمّ بشكل غير مباشر. [...] على هذا النحو، ليست الفكرة في الأصل إلا مفهوماً استكشافيّاً وليست مفهوماً تَبْيِينِيّاً، ولا تُظهر لنا كيف يتقوّم الموضوع، بل كيف ينبغي أن **نبحث** بتوجيه من هذا المفهوم، عن

---

(٨٢) Vgl. Höffe 2003, S. 273.

تقويم موضوعات التجرُبة واقترانها بعامّة. والآن، إذا استطعنا أن نبيّن أنّه مع أن الأنماط الثلاثة للأفكار الترانسندنتالية (السيكولوجية والكوسمولوجية والثيولوجية) لا تتعلّق مباشرةً بأيّ موضوع يناظرها ولا بتعيينه، فإن كلّ قواعد الاستعمال الخُبري للعقل تفضي بافتراض مثل هذا الموضوع في الفكرة، إلى وحدة نسقيةٍ وتوسِّع دائماً المعرفة التجرُبيّة من دون أن تتعارض معها أبداً، فإنما هي قاعدةٌ ضرورية للعقل أن ينهج على منوال مثل هذه الأفكار [. . .].

أوّد أن أوضّح أكثر هذا الأمر. نريد تبعاً لهذا أن نتّخذ من الأفكار المذكورة مبادئ، فنقْرن **أوّلاً** (في السيكولوجيا) كلّ الظواهر والأفعال، وقدرة فكرنا على التلقي، بالخيط الهادي لتجرُبتنا الباطنة كما لو أن جوهراً بسيطاً يوجد بشكلٍ دائم (على الأقل في الحياة) بهويّة شخصية، بينما تتبدّل باستمرار أحوالُه التي لا تنتمي إليها أحوال الجسم إلا كشروط خارجية. علينا **ثانياً** (في الكوسمولوجيا) أنْ نتعقّب الشروط الداخلية والخارجية للظواهر الطبيعية ضمن مبحث لا يكتمل أبداً، كما لو أنّه مبحث لامتناهٍ في ذاته ليس له طرف أوّل أو أعلى، من دون أن ننكر مع ذلك أنّه توجد خارج جميع الظواهر، أسس أولى وعقلية بحتة للظواهر عينها ولكن لا نُجيز أبداً إقحامها في ترابط تفسيرات الطبيعة لأنّنا لا نعرفها البتّة. وعلينا **ثالثاً** وأخيراً (بالنظر إلى الثيولوجيا)، أن ننظر إلى كلّ ما يمكن ألّا ينتمي دائماً إلا إلى ترابط التجرُبة الممكنة «كما لو» كانت هذه تكوّن وحدةً مطلقةً ولكنّها تابعة بإطلاق ومشروطة أبداً داخل العالم الحسي، ومع ذلك وفي الوقت نفسه، «كما لو أن للمفهوم الشامل للظواهر (العالم الحسي نفسه) خارجَ دائرته أساساً واحداً وأسمى وكفيّاً بذاته، أعني عقلاً مبدعاً وأصليّاً وقائماً بذاته، نُرجع إليه كلّ استعمال خُبري لعقلنا في اتساعه الأقصى، كما لو أن الموضوعات نفسَها صدرت عن هذه الصورة الأصلية لكلّ عقل»[٨٣].

ليست الأفكار الترانسندنتالية، كما يشرح أو تفريد هوفّيه ذلك، «صوراً ثانوية» للموضوعات، بل هي «صور لأجل» شيء ما، أو كما

(٨٣) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 698-701.

يقول كنط بعبارة أدقّ، هي «خطاطاتٌ» لتمثّل الوحدة النسقية للموضوعات المعرفية الممكنة والمتنوّعة للذهن تمثّلاً غيرَ مباشر[٨٤]. بمعنى الخطاطات هذه لا يمكن الاستغناء عنها بالنسبة إلى أقصى وأبرز توسيع ممكن للمعرفة التجرُبيّة وبهذا أيضاً تُسخَّر دائماً لخدمة الذهن. تقوم قاعدة العقل على استفادة المجالات الثلاثة للميتافيزيقا الخاصّة بأقصى حدّ من الأفكار الترانسندنتالية التابعة لها، وذلك من حيث تناوله «الموضوع» الذي يحيل إليه كلّ مجال لا باعتباره «موضوعاً بإطلاق»، بل بوصفه «موضوعاً في الفكرة». هنا بالتحديد يكمن الفرْق بين واقعية دغمائية ومثالية نقدية.

أمّا التثبّت من دلالة [٣٤] الحديث عن موضوع في الفكرة، فيحتاج إلى مزيد من التدقيق يحاول كنط أنْ يقدّمه في الفصل الذي يتلو الموضع المذكور أعلاه. يتعلّق الأمر في هذا النوع من الموضوعات بما أنّها تقع في ما فوق كلّ تجرُبة ممكنة، بأَشباه موضوعات، لأنّه لا يمكن **أوّلاً** توضيح منزلتها الأنطولوجية توضيحاً مبدئياً. ولأنّه ينبغي **ثانياً** أن تُتناول مع ذلك باعتبارها طرفاً ضرورياً إبستيميّاً (معرفيّاً). يعبّر كنط عن هذه الوضعية بالتشديد على استعماله مراراً وتكراراً عبارةَ «كما لو» التي يمكن بمقتضاها أن نصف فلسفته بـ «فلسفة الْكما لَوْ»[٨٥]. ومع ذلك، لا يمكننا أن نعوّض هذه «الكما لو» بوهم معروف أو إذا استعملنا عبارة متسرّعة، بفكرة راسخة. ذلك أن التسليم بأشباه الموضوعات هذه هو حقّاً مؤسَّسٌ إبستيمولوجياً تأسيساً جيّداً، ولكنّه لا بدّ من أن يُؤَوَّل أنطولوجياً بشكل محايد. وبعبارة أخرى: لا يمكن مبدئيّاً أن نصوغ أقوالاً أنطولوجية إيجابيةً أو سلبية في هذا الغرض لنعرف هل إن مرجعيّات أفكار النفس بوصفها جوهراً ولانهائية العالَم والله باعتبارها موضوعات، توجد أو لا توجد بإطلاق، لأنّه ليس هنالك في هذه الحالة أيّ معيار للحسم. لن نسكن إلى الجهة الآمنة إلا إذا اتبعنا سبيل المثالية النقدية ووضعنا بين

---

(٨٤) Vgl. Höffe 2003, S. 273. Zum Unterschied zwischen einem Schema und einem Bild, den Kam allerdings schon in der -Analytik der Grundsätze- macht, vgl. *Kritik der reinen Vernunft* B 179-181.

(٨٥) Wie O. Hoffe im Anschluβ an H. Vaihinger sagt; vgl. Höffe 2003, S. 268; 276 f.

قوسين المسألة الأنطولوجية. هذا ما يصدق أيضاً على النقطة الأخيرة والمحرجة جدّاً في ذلك النص المقتطَف.

ذلك أنّنا نرى في الختام، أن كنط يتحدّث في النهاية وفي ارتباط بالفكرة الترانسندنتالية الثالثة والعليا، عن مطلقٍ ما (عن أساس واحد وأسمى وكفيٍّ بذاته) يطابق بينه وبين العقل الإلهي، ليس العقل البشري هو وحده الذي يقدّم صورة عنه، بل يبدو أن الموضوعات تجد فيه (في تلك الصورة الأصلية) مصدرَها. لكن، ليس كلّ هذا في نظر كنط، سوى أقوال تندرج ضمن ما أودّ تسميته «ميتافيزيقا الكما لَو الخاصّة». هذا يعني أنّها أقوال تنتمي **أوّلاً** إلى سياق استكشاف في خدمة البحث العلمي وحسب، ولا تنمّ عن دعاوى معرفية كانت الميتافيزيقا الخاصّة الكلاسيكيّة تعتقد أنّه بإمكانها أن تصلها بمثل هذه الأقوال باعتبارها أقوالاً أنطولوجية في مجال الكينونة والموضوعات التابعة له. لكن وكما رأينا أعلاه[٨٦]، لا يريد كنط مع ذلك أن يقيّد دور الأفكار الترانسندنتالية للنفس والعالَم والله في سياق الاستعمال النظري للعقل بوظيفة استكشافية من دون سواها. ذلك أن لهذه الأفكار ثانياً وفضلاً عن ذلك وظيفة عمليّة ممتازةً تتعلّق بكلّ فعل إنساني أخلاقي في سياق فلسفة في الحرّية يشير إليها كنط منذ «مقدّمة» **نقد العقل المحض** (ب) بعبارات واثقة تحمل بصمات الخصومة السبينوزية: لا يمكن في النهاية «أن نجتثّ المادية والجبْرية والإلحاد من جذورها»[٨٧] إلا في سياق عقل تأمّلي يقوم النقد بتخليصه وتطهيره (وبالتالي في سياق ميتافيزيقاه الخاصّة بما هي ميتافيزيقا «الكما لَوْ»). (لم يزل كنط مع نشوب الخصومة السبينوزية بين العموم، يُحجم عن استعمال عبارة «إلحاد»، ويعوضّها في سلسلة أخرى بعبارة مغايرة: مادّية، طبيعوية، جبْرية).

٣ ـ شلنغ

شعر شلنغ لوقت طويل بأنّه مدينٌ لفلسفة كنط الترانسندنتالية وللصياغات الأولى لنظرية العلم لفيشته، أي اعتقد أنّه يتحرّك كليّاً في

---

(٨٦) Vgl. das Zitat bei Anm. 60

(٨٧) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B XXXIV; vgl. auch mit deutlichem Bezug auf die transzendentalen Ideen: Kant, *Prolegomena* (1783), AA IV, S. 363.

نطاق المثالية النقدية. لكنّه كان قد واجه في كتاباته الأولى المثالية النقدية بمسألة الواقعية (انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب: المعرفة والعلم). أصدر شلنغ في عام ١٨٠٠ نسقه الفلسفي الأوّل والجامع الذي قدّم فيه نظريته في المعرفة وفلسفته في الطبيعة ومذهبه في الجماليات وأعطاه عنوان: **نسق المثالية الترانسندنتالية.** ومع ذلك، اشتغل أيضاً في هذا الطور المبكّر وفي الوقت نفسه على فكر سبينوزا مع أنّه لم يكن يجهل أن سبينوزا كان من حيث يُعتبر دغْمائياً، يشكّل نقيض الفلسفة النقدية. فعلى هذا النحو كان كنط في ١٧٨٦ قد حكم بوضوح: «السبينوزية [...] دغمائيّة» بالنظر إلى معرفة موضوعاتٍ ما فوق الحس. وصاغ فيشته الحكم نفسَه مرّة أخرى وبالنبرة نفسها مع أنّه كان حكماً ملتبساً: «لهذا فالنقدية محايثةٌ، لأنّها تضع كلّ شيء في الأنا. أمّا الدغمائية فمتعالية، لأنّها لم تزل تتعدّى الأنا. إذا كان بإمكان الدغمائيّة أن تكون متسقة، فإن السبينوزية هي النتاج الأكثر اتّساقاً للدغمائية»[٨٨].

وفي المقابل، يرجع شلنغ على سبيل المثال في كتابه المبكّر **مقدّمة لتخطيط نسقٍ في فلسفة الطبيعة** سنة ١٧٩٩، إلى سبينوزا بشكل إيجابي، عندما يستشهد بتمييزه بين الطبيعة المنطبعة والطبيعة المُطبِّعة ويفهم هذا البعد الثاني على أنّه الطبيعة الخلّاقة بوصفها ذاتاً، ويحيل على الأرجح إلى قول سبينوزا في الطبيعة بكلّيتها بوصفها فرداً واحداً:

«إذا تمادينا في هذا الاستدلال إلى ما لا نهاية فيه، فإنّه من السهل أن نفهم أن الطبيعة كلّها هي فرد واحد وأنّ أجزاءها، أي جميع الأجسام، تتغيّر إلى ما لا نهاية فيه وبكيفيّات كثيرة من دون أنْ تُغيّر في هذا المضمار الفردَ كلَّه بأيّ شكل من الأشكال»[٨٩].

[٣٥] ويكتب شلنغ:

«نسمّي الطبيعة بما هي مجرّد نتاج (الطبيعة المنطبعة)، الطبيعةَ بوصفها موضوعاً (وهذه وحدها هي التي يتعلّق بها الخُبْرُ). أمّا الطبيعة

(٨٨) Kant, *Was heiβt: Sich im Denken orientiren?* (1786), AA VIII, S. 143 Anm.; Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), SW I, S. 120.

(٨٩) Spinoza, *Ethica* II, lemma 7, schol.

بما هي إنتاجيةٌ (الطبيعة المطبِّعة)، فنسمّيها الطبيعة بوصفها ذاتاً (وبهذه وحدها تتعلّق كلّ نظرية)»[٩٠].

لا بدّ من أن نفهم ههنا من «النظرية» ما يسمّيه شلنغ «الفيزياء التأمّلية»، بما هي تصوّره الجديد لما كان يكوّن في السابق الكوسمولوجيا العقلية. في نسق المثالية الترانسندنتالية يؤسِّسُ التكاملُ بين الطبيعة والفكر، وبين فلسفة الطبيعة والفلسفة الترانسندنتالية، على «توازي الطبيعة والعقل»[٩١]، وهي فكرةٌ تُستعار من سبينوزا الذي دافع عن الموازاة بين صفتيْ «الامتداد» و«الفكر» وضروب كلّ منهما. غير أن شلنغ في سياق فلسفته الترانسندنتالية التي يقدّمها بما هي فلسفة في الفكر (البشري)، على أنّها النظرية التي تخلف السيكولوجيا العقلية السابقة، يطوّر في استقلال تامّ عن سبينوزا وبشكل مبتكَر جدّاً (يتجاوز كنط وفيشته أيضاً)، الحدسَ العقليَّ ويجعل منه ملَكة معرفيةً موجِّهة، كما يطوّر أيضاً طريقة البناء بوصفها منهج المعرفة الذي ينبغي أن يؤلّف في حدّ ذاته بين أطراف الثنائية الكنطية، أعني الإحساسية والحدس من جانب والذهن والعقل من جانب آخر (انظر الفقرة المخصّصة لشلنغ في الفصل الرابع من هذا الكتاب: المعرفة والعلم)[٩٢].

مع مطلع القرن الجديد، ينشر شلنغ في كتب عدة فلسفته الجديدة التي يسمّيها فلسفة الهوية وذلك في نطاق الموقف الذي يحدّده بالنظر إلى الصياغات الباكرة لنظرية العلم لفيشته (إلى حدود صياغة سنة

(٩٠) Schelling, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), SW III, S.284. K. Düsing unterscheidet drei Phasen in Schellings Spinozarezeption bis einschlieβlich seiner Jenenser Zeit (1803), demzufolge seine frühe Naturphilosophie in die zweite Phase fällt, während die Entstehung der Identiteitsphilosophie ab 1801 die dritte Phase markiert; vgl. Düsing 1980, S.35; vgl. auch Pätzold 2002, S. 129-139. *Als* Einführung in Schellings frühe Naturphilosophie vgl. Moiso 1995, S. 115-133, Iantzen 1998, S. 82-108; vgl. in diesem Buch den Abschnitt zu Schelling in Kap. 5: Die Natur.

(٩١) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus (1800),* SW III, S. 331.

(٩٢) Kant selbst hielt so etwas wie eine intellektuelle Anschaung für unmöglich; vgl. *Kritik der reinen Vernunft* B 135; 145. Fichte dagegen hatte diesem Vermögen eine wichtige Rolle zuerkannt; zu Fichtes Position in dieser Frage vgl. wiederum Kap. 4 in diesem Buch. Auch bei Romantikern, wie Novalis, hatte sie groβe Bedeutung; vgl, hierzu Kap. 11: Der philosophische Beitrag der deutschen Frühromantik und Hölderlins. Zur Methode der Konstruktion vgl. Schellings kleine Schrift *Ueber die Construktion* in *der Philosophie* (1803), SW V, S. 125-151.

١٨٠١/١٨٠٢)، وبكلّ تأكيد أيضاً في نطاق تأثير العمل المشترك مع هيغل في يينا[٩٣]. سأتقيّد في هذا التقديم بكتابيْن من الكتابات الأولى في فلسفة الهوية، أعني: **عرضٌ لنسقي في الفلسفة** سنة ١٨٠١ **وعروض إضافية مقتطفة من نسق الفلسفة** سنة ١٨٠٢. ويمكن أيضاً أن نحيل إلى كتب أخرى توضّح إلى حدّ بعيد فلسفة الهوية من مثل كتاب برونو أو **في المبدأ الإلهي والطبيعي للأشياء.** محاورة سنة ١٨٠٢[٩٤]، وأخيراً وليس آخراً، **دروس شلنغ في منهج الدراسة الأكاديمية** سنة ١٨٠٣، ولا سيّما الدرس الأوّل والرابع والسادس والسابع. أمّا التصوّر الأدقّ لفلسفة الهوية فيردّ كما يعرض مانفريد فرنك ذلك، في **الدروس الخاصّة لشتوتغارت** سنة ١٨١٠.

يُنجز شلنغ في فلسفة الهوية المرورَ من المثالية النقدية إلى المثالية التأمّلية. وبالفعل يشدّد هو نفسه، مثل معظم الدارسين، في «تصدير» **عرض لنسقِي في الفلسفة**، على اتّصال موقفه الفلسفي:

«إنّ النسق الذي يظهر ههنا في شكله الخاص ظهوراً تامّاً هو نفسُه الذي كان دائماً نصب عينيّ في عروضه المتنوّعة، وهو الذي كنتُ في ما يخصّني، أهتدي به باستمرار في التوجّه ضمن الفلسفة الترانسندنتالية وفلسفة الطبيعة»[٩٥].

في هذا السياق توجد إحالات أخرى إلى فلسفة سبينوزا، ولكن ينبغي في بادئ الأمر أن يُعالَج المفهومُ الجديد للعقل عند شلنغ وتصوّره للمطلق اللّذان ينضويان تحت مفهوم «الهوية المطلقة». بل إن شلنغ يصف نسقه الكامل بأنّه «نسق الهوية المطلقة» ويقابله بما يُسمّى «نسق التفكّر» الذي يتعرّف المرء إليه من حيث ينطلق من أطراف متقابلة[٩٦]. وبدلاً من

(٩٣) Als Einführung in Schellings Identitätsphilosophie bis zuden *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) vgl, Frank 1985, S.104-132.

(٩٤) Vgl. hierzu Beierwaltes 1980, S. 204-240.

(٩٥) Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), SW IV, S. 108. Zudem vermeidet Schelling eine Festlegung, ob es sich hierbei um Idealismus (im Sinne Fichtes) oder Realismus (im Sinne Spinozas) handelt; vgl. ebd., s. 109-110.

(٩٦) Vgl. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), SW IV, S. 113.

هذا، يضع شلنغ منذ بداية نسقه في الهوية العقلَ بشكل مطلق، لأنّ العقل يفسَّر بما هو مغاير للتفكّر الذي يتحرّك ضمن الأطراف المتقابلة، ولا يبالي أوّلاً بالتقابل الأساس بين الذاتي والموضوعي: «§.١ تفسير: أسمّي عقلاً العقل المطلق، أو العقل من حيث يُتفكَّر باعتباره الاستواء التامّ بين الذاتي والموضوعي»، وهذا يعني أنّ:

«زاوية نظر الفلسفة هي زاوية نظر العقل ومعرفته هي معرفة بالأشياء كما تكون في ذاتها، أي كما تكون في العقل. إنّه من طبيعة الفلسفة أنْ ترفع تماماً كلّ تتالٍ وكلّ تخارج وكلّ تمييز في الزمان وبعامّة ذلك التمييز الذي تُدخله ملكة المخيّلة المجرّدة على التفكير، وبكلمة واحدة: ألّا ترى في الأشياء إلا ما تعبّر به عن العقل، ولكن ليس من حيث تكون موضوعات لأجل مجرّد التفكر الذي ينقضي في الزمان وفي القوانين الميكانيكية»(٩٧).

يمكن أن نعتقد أن شلنغ لا يرى في هذا الموضع إلا التمايز بين الكيفية الأولى غير المتطابقة للمعرفة، أي معرفة ملَكة المخيّلة (imaginatio) وما يقابلها بما هي الكيفية العليا للمعرفة، أي العلم الحدسي (scientia intuitiva)، كما كان سبينوزا قد وصفها، وبهذا يتجاوز بالفعل الكيفية الثانية للمعرفة التي حدّدها سبينوزا، أعني المعرفة الذهنية (ratio). لكنْ سرعان ما يتّضح لنا أن الأمر في نظر شلنغ يتعلّق بأكثر ممّا هو مجرّد مسلك منهجي وكيفية للمعرفة، بما أنّه لا يضع بإطلاق العقل المطلق في معنى إبستيمولوجي وحسب، بل يتعدّاه ليفهمه على معنى أنطولوجي بوصفه «المطلق» نفسَه. ذلك أن شلنغ [٣٦] يقول بشكل لا يترك مجالاً لسوء الفهم: «يتقرّر في هذا العرْض بأكمله وبلا أدنى شكّ أن العقل هو المطلق حالما يُتَفَكَّر كما كنّا قد حدّدنا ذلك (§.١)»(٩٨). ويتضمّن هذا القول كما يرد في الفكرة اللاحقة لشلنغ، أن العقل لا يمكن أن يكون بالمعنى القويّ للكلمة إلا واحداً، ولا يُقال حقّاً على معنى الملَكة المعرفية المشتركة للنوع البشري وحسب، بما أنّه قد حُدّد من البداية

---

(٩٧) Ebd., S. 114; 115. übrigens kopiert Schelling in dieser Schrift bewuβt (vgl. SW IV, S. 113) teilweise Spinozas Dar-stellungsart aus der *Ethica* (d. h. in geometrischer Ordnung), indem er ebenfalls mit Lehrsätzen, Erklärungen, Zusätzen ete. operiert.

(٩٨) Ebd., S. 115.

باعتباره استواءَ كلّ ذاتي وموضوعي. بهذا يتوصّل شلنغ في شكل مبدأ الهوية «أ=أ» إلى «القانون الأعلى لوجود العقل، وبما أنّه لا وجود لشيء خارج العقل (§. ٢)، فهو القانون الأعلى لكلّ وجود (من حيث يُفهم ضمن العقل)... أي قانون الهوية»(٩٩). غير أنّه على إثر برهنة فيشته في الفقرات الأولى لكتابه **أساس نظرية العلم في جملته** سنة ١٧٩٤، لا ينبغي أن يُفهم مبدأ الهوية بوصفه علاقة بين أطراف مفترَضة. ولا يمكن كذلك أن يكون الفصل بين «أ» في موضع الحامل و«أ» في موضع المحمول إلا وضعاً (أي «محمولاً على الهوية المطلقة»)(١٠٠) إذا فهمنا الأمر من زاوية بنية الحامل والمحمول في القضايا الحمْلية. وعليه فالأمر في نظر شلنغ لا يتعلّق في الأصل بعلاقة أو إسناد، بل بمفهوم «الهوية المطلقة» بوصفه عبارة المطلق وتعبيراً عن المطلق (بالدلالة الذاتية والموضوعية للإضافة)، ولهذا تكون القضايا اللاحقة لفلسفة شلنغ في الهوية قضايا حاسمة: «§. ٩. العقل والهوية المطلقة واحدٌ» ثم «§. ١٠. الهوية المطلقة لامتناهيةٌ بإطلاق»(١٠١). ويمكن أن يتراءى لنا في النهاية أن الهوية المطلقة ليست في نظر شلنغ موجوداً بسيطاً (essentia simplex) يتعالى على جميع الموجودات الأخرى، بل هي بالأحرى محايثة لكلّ شيء، وهذا ما يصوغه شلنغ بكيفية ربما تكتسي طابعاً هُوَويّاً مُشطّاً:

«§. ١٢. كلّ ما يوجد هو الهوية المطلقة نفسُها. [...] ملحق ١. كلّ ما يوجد هو في ذاته واحد. هذه القضية هي مجرّد عكس للقضية السابقة»(١٠٢).

وفي كلّ الأحوال، يظنّ شلنغ أنّه يتّفق في هذه النقطة مع سبينوزا، بل يظنّ أنّه قد سبق إلى فهمها بشكل صحيح وعبّر عنها بشكل أوضح من سبينوزا نفسه:

«لم تنقطع الهوية المطلقة قط عن كونها هويةً، وكلّ ما هو موجود

---

(٩٩) Ebd., S. 116.

(١٠٠) Ebd., S. 122.

(١٠١) Ebd., S. 118.

(١٠٢) Ebd., S. 119

إذْ يُعتبر في حدّ ذاته، ليس ظاهرة للهوية المطلقة، بل هو الهوية المطلقة نفسُها. وبما أنّه من طبيعة الفلسفة أيضاً أن تعتبر كيف تكون الأشياء في ذاتها (§. ١)، أي (§. ١٤. ١٢) من حيث تكون لا متناهية وتكون الهوية المطلقة نفسَها، فإن الفلسفة الحقّ تقوم على البرهنة على أن الهوية المطلقة (اللامتناهي) لا تخرج عن نفسها وأنّ كلّ ما هو موجود ينبغي أن يكون من حيث هو موجود، اللانهائية نفسَها، وهذا مبدأ لم يتعرّف إليه الفلاسفة إلى الآن باستثناء سبينوزا، مع أنّه لم يبرهن عليه بشكل تامّ ولم يعبّر عنه بهذا القدر من الوضوح، حتى أنّه يكاد بوجه عامّ لا يُفهَم جيّداً في هذه النقطة»(١٠٣).

في وقت لاحق يوضّح شلنغ بعد أن أدخل مفهوم الفرق الكمّي (في شكل أ=ب)، أن الجديد في قراءته لتوحيد الجوهر عند سبينوزا، يقوم على حذف التوازي بين صفتيه، أعني الفكر والامتداد:

«بما أن «أ» هو المبدأ العارف، و«ب» هو كما سنكتشف ذلك، اللامحدودُ في ذاته أو الاتّساع اللامتناهي، فإنّنا نحصل هنا بدقّة تامّة على الصفتيْن السبينوزيّتيْن للجوهر المطلق، الفكر والامتداد. بقي أنّنا لا نتفكّر هذا الجوهر بشكل مثالي وحسب، على الأقلّ كما نفهم سبينوزا عادةً، بل نفهمه على الإطلاق كواحد واقعي»(١٠٤).

وعليه، لا يمكننا أن نقف عند تصوّر الوضع الأساس للهوية المطلقة لأنّ المطلوب في الوقت نفسه هو حضورها المطلق، وهو ما يتضمّن، كما يبدو من الظاهر الخادع دائماً، أن شيئاً ما يدوم خارجها وتحضر فيه. ومن ثَمّ لا يوجد واحد وحسب، بل يمكن التسليم أيضاً بالكثير، ويجب على حدّ كلمات شلنغ، أن يقوم على الأقل خارج الاستواء المطلق، «فرق كمّي» ولكنّه لا ينشأ «إلّا بمقتضى فصل اعتباطي للجزئي عن الكل، وهو فصل يقوم به التفكر ولا يوجد أبداً في ذاته»(١٠٥)، وبالتالي فالفرق الكمّي لا ينشأ إلا في التفكّر وإن جاز القول، يقوم خارج الاستواء

(١٠٣) Ebd., S. 120.

(١٠٤) Ebd., S. 136.

(١٠٥) Ebd., S. 126.

المطلق الذي ينبغي أن يكون في الوقت نفسه الجملة الشاملة المطلقة («الكون»)، وهو الذي يتقوّم به ذاك الذي نسميه شيئاً فردياً:

«تفسير: أسمّي كونا الجملة الشاملة المطلقة. ملحق: ليس الفرق الكمي ممكناً إلا خارج الجملة الشاملة المطلقة [...] §. ٢٧. تفسير: من هذا المنظور أسمّي ما يوجد خارج الجملة الشاملة وجوداً فردياً أو شيئاً فردياً»[١٠٦].

إذا تناولنا الأمر بصرامة ميتافيزيقيّة (كما تعوّد لايبنتس أن يقول)، فإن الموجودات المتناهية والفردية ليست إلا إنتاجاً للتفكّر الذي يكمّم ويفصل، وهي تمثّل قسماً من أقسام المعرفة والعلوم، وإن صحّ التعبير، من دون لازمة أنطولوجية، وهو ما يكون في ما أظنّ، مضاداً بقدر معتبر للحدس.

[٣٧] عندما نصرف النظر عن هذا المشكل الخاص بفلسفة الهوية، فإن السؤال الذي يُطرح هو هل إن عرض الهوية المطلقة أو الاستواءِ المطلق، يكون مثل انبساطها المتدرّج ضمن الفرق المهمّة التي تقتصر عليها الفلسفة. على أيّ حال، يمكن أن يكون هذا مهمّةَ المجالات الثلاثة الكبرى كلّها التي كانت في السابق تكوّن الميتافيزيقا الخاصّة، وبالتالي مهمّة السيكولوجيا العقلية (الفلسفة الترانسندنتالية عند شلنغ)، ومهمّة الكوسمولوجيا العقلية (فلسفة الطبيعة)، وكذلك مهمّة الثيولوجيا الطبيعية. والحال أن الظواهر الطبيعية التي تُعالَج ضمن الكوسمولوجيا العقلية، قد وقعت مع ذلك الخوض فيها بإسهاب، في النسق الأوّل نفسه للهويّة[١٠٧]، فإن الخوض بالتفصيل في مسائل السيكولوجيا العقليّة لا يتمّ إلا في عروض إضافية مقتطَفة من نسق الفلسفة سنة ١٨٠٢[١٠٨]، في حين أن الموجود الإلهي باعتباره موضوع الثيولوجيا الطبيعية، يوكَل هو نفسه في بادئ الأمر إلى الثيولوجيا، ذلك أن شلنغ يقول في ما يتعلّق بالنقطة

---

(١٠٦) Ebd., S. 125.

(١٠٧) Vgl. Ebd., S. 142-212.

(١٠٨) V gl. Schelling, *Fernere Darstellungen aus dem System derPhilosophie* (1802), SW IV, S. 339-423. Die rationale Kosmologie oder Naturphilosophie kommt im Anschlußhieran nochmals zur Darstellung; vgl. SW I/S. 423- 508.

الأخيرة، في الدروس (التي ألقاها هي أيضاً في سنة ١٨٠٢) في منهج الدراسة الأكاديمية: «إنّ العلم الأوّل الذي يعرض موضوعيّاً نقطة الاستواء المطلقة سيكون العلم المباشر بالموجود الإلهي والمطلق، وبالتالي ينبغي أن يكون الثيولوجيا»(١٠٩). لكن، بالإضافة إلى مجالات الميتافيزيقا الخاصّة، يحيل شلنغ أيضاً عن قصد وبوعي تامّ إلى العلوم الخُبرية، وهو ما نتعرّف إليه أكثر من خلال دروسه في منهج الدراسة الأكاديمية(١١٠).

في عروض إضافية مقتطفة من نسق الفلسفة، يرفض شلنغ ما يعيبه فيشته على سبينوزا من دغمائية، كان هذا الأخير قد تعدّى على نحوها «الوعي الخُبري المعطى ضمن الوعي المحض» ووضع الوعي الأخير (الأنا المحض المطلق) في الله على نحو أن الوعي الخُبري لا يمثُل إلا كـ «تغييرات جزئيّة للذات الإلهية»(١١١). ويشدّد شلنغ على أن سبينوزا كان بالأحرى «قد جمع بلا انفصال وبإطلاق بين الوعيَيْن كليهما ووضعَهما موحّدَيْن في وعي مطلق»، وكان بهذا «قد تعرّف إلى الحدس العقلي باعتباره المبدأ الأوحد لأعلى ضرب للمعرفة، [...] وذلك بوضوح قلّما نجده عند السابقين ولا نجده البتة عند اللاحقين له»(١١٢). إذّاك يسمّي شلنغ العقل المطلقَ على خلاف التفكّر، «ضربَ المعرفة المطلقَ» ويطابق بينه وبين الحدس العقلي الذي يُعرَّف بوصفه القدرةَ على رؤية الكلّي في الجزئي، أعني اللامتناهي في المتناهي، «موحدَيْن في وحدة حيّة»(١١٣). ويميّز شلنغ، على غرار سبينوزا، بين ثلاثة ضروب للمعرفة، أي إنّه يميّز بين ملكة المخيلة والذهن ويسمّي الأخير عندئذٍ «تفكّراً» حيث يظلّ الذهن، كما كان عليه الأمر عنده في السابق وعلى خلاف ما هو عليه عند سبينوزا، ضربَ معرفةٍ ناقصاً(١١٤).

(١٠٩) Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), SW V, S. 283.

(١١٠) Zum Verhältnis von metaphysischer Spekulation und empirischen Wissenschaften am Beispie! von Schellings Naturphilosophie vgl. Moiso 1995.

(١١١) Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, SW I, S. JOO-I01; und vgl. weiterhin: SW I, S. 119-122.

(١١٢) Schelling, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802), SW IV, S. 354.

(١١٣) Vgl. Ebd., S. 36lf.

(١١٤) Vgl. Ebd., S. 364f.

وفي الوقت نفسه، يضع شلنغ من البداية تمييزاً أدق بين «فعل المعرفة المطلق» و«ضرب المعرفة المطلق»:

«أمّا في ما يتعلّق بالأوّل فإنّه من الضروري أن يرتفع إلى الذات ـ الموضوع المطلق، إلى فعل المعرفة المطلق نفسه، من حيث يُجرّد تماماً من ذاتية الحدس العقلي ويتعرّف إلى المطلق في ذاته ولذاته»(١١٥).

هذا التمييز هامٌ لأنّ شلنغ يريد أن يبيّن (وهو نفسه يذهب حتى إلى الحديث عن «برهان» مع أنّه يصعب على المرء أن يتعرّف في هذا الموضع من مسار حجاجه، إلى بنية برهان)، «أنّه توجد نقطة تكون فيها المعرفة بالمطلق والمطلق نفسُه واحداً»(١١٦). غير أن شلنغ يلخّص بإيجاز وفي شكل برهان في بداية مواصلة مصنّفه (الذي صدر في جزأين ضمن **المجلة الجديدة للفيزياء التأمّلية**) ما توصّل إليه خلال مسار حجاجه حيث يحتل الحدس العقلي منزلة المفتاح:

«١. العلم المطلق هو أيضاً المطلق نفسُه. برهان. العلم المطلق = وحدة التفكير والكينونة. والآن هذا الشكل الضروري أو ضرب الوجود بالنظر إلى المطلق وهذا الشكل أو ضرب الوجود والإطلاقية نفسُها هما واحدٌ بمقتضى الفكرة نفسها، وبالتالي، مع العلم المطلق يكون شكل أو ضرب وجود المطلق هو أيضاً المطلق نفسه.

٢. لا يُوجد فكر ولا كينونة يُحمَلان على المطلق، وبالتالي لا توجد ذات ولا موضوع يُحملان عليه، بل المطلق هو بالتحديد مطلق وحسب، من دون أي تعيين آخر. لكنّ هذا المطلق يضع نفسه على نحو موضوعي بمقتضى الشكل الضروري لماهيته الذي يكوّن هويّة مطلقة، أي يضع ماهيته الخاصة التي تتّخذ إذّاك طابع الذات، ولامتناه ضمن التقابل مع الموضوع. فهو يضع ماهيته الخاصّة بوصفها لامتناهياً في المتناهي، ولكنّه لهذا تحديداً يضع أيضاً من ناحية أخرى المتناهي في حدّ ذاته بوصفه لامتناهياً، ـ وكلاهما فعل واحد.

(١١٥) Ebd., S. 360.

(١١٦) Ebd., S. 361.

هو ذا ضربُ تولّد اللامتناهي والمتناهي عن المطلق، أعني بواسطة تموضعه الذاتي الخاص (ولكنّه ليس تولّداً في الزمان، بل هو أزلي). في هذه العلاقة يُعيَّن المطلق بوصفه ما لا يكون في ذاته لا فكراً ولا كينونة، ومن ثمّ يكون مطلقاً. وبما أن العقل يُطالَب بألّا يتفكّر المطلق لا بما هو فكر ولا بما هو كينونة، [٣٨] وينبغي مع ذلك أن يفكّر فيه، فإنّه ينشأ تناقضٌ بالنسبة إلى التفكّر، لأنّ كل شيء في نظر التفكّر إمّا أنّه فكر وإمّا أنّه كينونة. لكن ضمن هذا التناقض تحديداً يمْثُل الحدس العقلي ويُنتج المطلقَ. في هذا المرور تكمن النقطة المضيئةُ حيث يُحدَس المطلق على نحو إيجابي. (وبالتالي لا يكون الحدس العقلي ضمن التفكّر إلا على نحو سلبي). والآن، لا يكون البناء الفلسفي أو وهو الشيء نفسه، العرض ضمن المطلق، ممكناً بعامّة إلا بواسطة هذا الحدس الإيجابي، وهو ما تعالجه § . IV»(١١٧).

إذّاك يعمل شلنغ في الفقرة IV التالية على توضيح كيفية إمكان التوصّل بواسطة القدرة الخارقة للحدس العقلي إلى عرض البناء الفلسفي للأشياء في المطلق باعتباره علْماً، أي تعيين الوحْدات المتنوّعة على نحوٍ مفهومي. ولكنّه يستخدم لهذا الغرض وسائل مفهومية تقليدية إلى حدّ ما تخذل المقصود. فهو يعمل على مفاهيم من مثل «الكلي والجزئي» و«النموذج والنسخة» و«اللامتناهي والمتناهي»، حيث يرى أن تطبيق هذه الأزواج المفهومية يخذل دائماً الغرض إذا قُصد منها تعارضٌ بين الموجود والظاهرة.

«في المطلق الكون بأكمله يكون بوصفه نباتاً وحيواناً وإنساناً، ولكن بما أن الكل قائم في هذه جميعاً، فإنّه لا يكون بوصفه نباتاً ولا بوصفه حيواناً ولا بوصفه إنساناً أو بوصفه وحدة جزئية، بل يكون بوصفه وحدة مطلقةً. ولا يصير كلّ طرف إلى الجزئي والوحدةِ المتعيِّنة إلا ضمن

---

(١١٧) Ebd., S. 391-392 Anm. 1; vgl. auch SW I\1, S. 372-373, wo Schelling das Verhältnis des Denkens und des Seins in Spinozas Terminologie der zwei Attribute.Denken. und.Ausdehnung- formuliert, jedoch der Interpretation Jacobis folgend von einer bei Spinoza selbst nicht behaupteten Identität beider im Absoluten ausgeht, aber anders als Jacobi daraus das Zusammenfallen des absoluten Erkennens mit dem Absoluten selbst schließen zu können glaubt; vgl. SW IV, S. 377f.

الظهور حيث يكفّ عن كونه الكلّ ويسعى إلى أن يكون شيئاً ما لذاته ويمثُلَ مع الكائن خارج الاستواء»(١١٨).

لا يسلّم شلنغ في بادئ الأمر إلا بأنّ هذه الوِحْدات المتعيّنة هي «أشكال مثالية وصور» «ضمنها يصرَّف الكلّ في المعرفة مطلقة»(١١٩). لكنّه بعد ذلك بقليل يخطو خطوة أخرى يذهب فيها بعيداً إذ يقول (بالرجوع إلى طرف إلهي):

«لا يوجد نبات في ذاته أو حيوان في ذاته. ما نسمّيه نباتاً [ليس الكائن والجوهرَ، بل] هو مجرّد مفهوم ومجرّد تعيين مثالي، ولا تستفيد الأشكال كلُّها واقعاً ما إلا من حيث تتلقّى الصورة الإلهية للوحدة. لكنّها بهذا تصير هي نفسُها أكواناً وتُسمّى أفكاراً ويكفّ كل شكل منها عن كونه شكلاً جزئياً، من حيث تتمتّع بهذه الوحدة المضاعَفة التي تقوم عليها الإطلاقية»(١٢٠).

وبيّنٌ أن شلنغ يميّز في هذا الموضع بين أصعدة ثلاثة. فأمّا الأوّل فهو صعيدُ الظاهرة حيث يمْثُلِ شيء ما ضمن التعيين المفهومي، بوصفه جزئياً ويعرُض بناءً للعقل المتفكّر. وأمّا التالي فهو صعيد الأفكار التي هي الكلّيات (Universa)، وبالتالي فهي أفكار بالمعنى الأفلاطوني. وأمّا الأخير فهو صعيد المطلق نفسه الذي يمثّل مناسبة ليجسّد أوّلاً وبالذات ماهية العقل المطلق أو المعرفة المطلقة ويمد الأفكار التي من الصعيد الثاني بوجودها المثالي(١٢١). لكن كيف يتعيّن علينا أن نؤوّل ما يُسمَّى في الشاهد السابق «وحدة مضاعفة» التي ينبغي أن توسط الأصعدة الثلاثة في ما بينها؟

تقوم أفكار شلنغ على صيغته الأساسية لـ «هويّة الهويّة»(١٢٢). إذا

---

(١١٨) Ebd., S. 394.

(١١٩) Ebd., S. 394.

(١٢٠) Ebd., S. 394; meine Kursivierung.

(١٢١) Vgl. Ebd., S. 395 f.

(١٢٢) Vgl. Ebd., S. 407; vgl. auch schon in Schelling, *Darstellungmeines Systems der Philosophie* (1801), SW IV, S. 121.

طبّقنا هذه الصيغة على المشكل المطروح الآن، فإنّها تعني أن «كلّ علم يقوم على المعرفة والوضع المتساوي للوحدة المضاعفة: **الأولى** هي ما به يكون موجودٌ ما في ذاته، و**الثانية** هي ما به يكون هذا الموجود في المطلق»(١٢٣). في هذا المضمار يتعلّق الأمر بتصوّر جديد لمفهومَيْ المتناهي واللامتناهي، ولا سيّما بمحاولة مجاوزة الهوّة التي تفصل بينهما. ليس كلّ كائن جزئي موجودٍ في ذاته (نبات أو حيوان أو إنسان، . . . إلخ) كائناً متناهياً إلا في الظاهر، والمطلق أيضاً لا يمثّل اللانهائية «وحسب». ذلك أن شلنغ يلتمس تسوية المسافة (التي لا تقبل الاجتياز) بين المتناهي واللامتناهي بواسطة الوحدتيْن، لا من حيث يجعل اللامتناهي، كما يفعل سبينوزا مثلاً، حاضراً بإطلاق في المتناهي، بل بالأحرى من حيث يضع أحدهما في الآخر والعكس صحيح، وفي هذا تكمن الجدّةُ. لا بدّ من أن تُقام على جانبيْ الوضع المتساوي للوحدتيْن مطابقة للمتناهي باللامتناهي، وإلّا لن يوضعا وضعاً متساوياً: «ذلك أن المتناهي إذْ يُعتبَر في ذاته، يتضمّن مثله مثل اللامتناهي، المطابقة (الشكلية) نفسَها بين المتناهي واللامتناهي»(١٢٤). بهذا تُلغى الكيفية (التي لم تزل تقليدية جدّاً) التي اعتُمدَت على صعيد الظاهرة في الكلام عن «صورة» أو «ظاهرة» المطلق والتي توحي بعدم تناظر الطرفيْن على معنى التنافر بين «النموذج» و«النسخة». ولهذا، فإنّه ليس من الصدفة حقّاً أن شلنغ قد استفاد من بين غيره من المصطلح السبينوزي إذ لم يزل يتكلّم عن جوهر مطلق وصفاته، ولكنّه لا يتكلم عن ضروبه، لأنّ الضرب هو في نظر سبينوزا عبارة تُسند للأشياء المتناهية في وجودها الخاص، وبالرغم من محايثة اللامتناهي للمتناهي والطبيعة المطبِّعة للطبيعة المنطبعة. وبعبارة أخرى نقول إن سبينوزا يقف عند الفرْق بين أشكال اللامتناهي والمتناهي، بينما يخلط شلنغ بينهما عن وعي لكي يضمن أن الهوية التي رفعها إلى مرتبة المطلق، لن تنفجر في الواقع إلى كثرة. إلى أيّ حد ذهب شلنغ في هذا الاتجّاه (وفي هذا الطور) [٣٩]، هذا ما يمكن أن يتراءى لنا انطلاقاً من التأكيدات القوية الآتية:

(١٢٣) Schelling, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802), SW IV, S. 408.

(١٢٤) Ebd., S. 407. Schelling spricht in diesem Zusammenhang auch von.Potenzen vgl. SW 1\1, S. 419-423.

«ومثاله ما تعرفُه أنتَ في الطبيعة على أنّه جملة مختومة مجمَّعة في المكان، وعلى أنّه بالعكس مشتّت في الزمان اللانهائي للتاريخ، فليس هو مجرّد صورة مجازية أو هو كامنٌ في المفهوم، بل هو على الحقيقة ـ ومهما بدا متنوّعاً ـ الشيء نفسه، من حيث إن ذاك يوضع تحت شعار التناهي وهذا تحت تعيين اللانهائية وقانونها»[١٢٥].

لم يعد شلنغ، كما هي الحال بعدُ في نسق المثالية الترانسندنتالية، ينظر إلى ما يمثّل في بادئ الأمر على صعيد الظاهرة مجالات متباينة فيما بينها، من مثل «الطبيعة» و«التاريخ» (ولا سيّما «الفكر» الإنساني في ممارساته الفعلية)، على أنّها عناصر متكاملة، بل صار يعتبرها الآن وبلا أدنى تحفّظ من زاوية المعرفة المطلقة، مكوّنات متطابقة تماماً في ما بينها.

٤ ـ فيشته

يرى فيشته في الصياغات الباكرة لنظرية العلم أن الأنا (ولا سيما المعرفة التي للأنا)، هو الطرف الذي يستحق بالفعل اسمَ المطلق. الأنا الذي يتكوّن عن «فعل وضع» يمكن أن ننظر إليه كمُماثل لعلاقة التطابق (التي يمكن أن يعبّر عنها مبدأ الهوية «أ=أ»)، يتميّز مباشرة بأنّه لا يتقوّم ذاتيّاً إلا في هذا الفعل بالذات. نجد في موضع لاحق هذه الصيغة الموجزة والمكثّفة: «ينبغي أنْ تكون العلاقة مطلقة، فينبغي ألّا يكون المطلق إلا علاقة»[١٢٦]. وبالتالي فالأنا لا يُفترَض مثلاً بوصفه قائماً قبل هذا الفعل ثم يُتعرَّف إليه بما هو كذلك متأخّراً ضمن فعل تفكّري، بل هو مطلق بمعنى أنّه علّة ذاته وأنّه لا يُفهَم إلا بواسطة ذاته: «يضع الأنا في الأصل وجوده بإطلاق»، وهذا يتضمّن أن «الأنا لا يكون إلا بقدر ما يعي ذاته بذاته»[١٢٧]. نعثر على هاتيْن القضيّتيْن في سطور تعريف سبينوزا لما هو علّة ذاته وللجوهر:

---

(١٢٥) Ebd., S. 411; vgl. auch Schellings Darstellung im Rahmenseiner Potenzenlehre: SV, r IV, S. 422.

(١٢٦) Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, SW 1, S.199. Zu Gesamtdarstellungen der Philosophie Fichtes vgl. Philonenko 1984, Rohs 1991.

(١٢٧) Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, SW I, S. 97f.

«أعني بالذي هو علّة ذاته ذلك الذي تتضمّن ماهيتُه وجودَه، وبصيغة أخرى ذاك الذي لا يمكن أن تُفهم طبيعته إلا بوصفه موجوداً. [. . .] أمّا الجوهر فأعني به ما يكون في ذاته ولا يُفهم إلا من خلال ذاته، أي إن مفهومه لا يحتاج إلى مفهوم شيء مغاير قد يجب أن يتكوّن منه»(١٢٨).

لكنْ يكمن ههنا في الأساس تصوّرٌ كنط لتلقائية الذهن عند حصول «الأنا أفكّر» بوصفه عبارة مبدأ الوحدة الأصلية ـ التأليفية للإدراك الباطن.

غير أنّه ينبغي أيضاً تسمية الأنا بالمطلق على معنى أوسع، لأنّه لا يجد كفايته عند وضعه لذاته بما هو وعي ذاتي، فهو يضع ذاته بفعلٍ آخَرَ في تضادّ مع لاأنا (وبالتالي بواسطة قلب مبدأ الهوية). لكنْ لكَي لا يخاطَر بإطلاقية الأنا، يجب أن يُفهم هذا الوضع المضاد باعتباره انقساماً ضمن الأنا نفسه (بما هو «فرق كمي» كما سيقول شلنغ ذلك).

«يُخفَض الأنا نفسُه إلى مفهوم أدنى، هو قابلية القسمة، ومن ثَمّ يمكن أن يوضع بالتساوي مع لاأنا، ويتضادّ معه ضمن المفهوم نفسه. وعليه، لا يوجد ههنا صعودٌ كما هي العادة عند كلّ تأليف، بل يوجد نزول. وكما يوضع الأنا واللاأنا بتوسّط مفهوم التحديدية المتبادلة، متساويين ومتضادّيْن، فإنّهما يكونان كلاهما شيئاً ما (عرَضيْن) في الأنا باعتباره جوهراً قابلاً للقسمة، يوضع بتوسّط الأنا بوصفه ذاتاً مطلقة لا تقبل التحديد، ولا يضاهيه شيء، ولا يتضاد مع شيء»(١٢٩).

إذاً، ينقسم الأنا إلى أنا نسبي ولا أنا نسبي، وهو ما يمكن أن تُشتَقّ منه جميع التمييزات المقولاتيّة الأخرى للمعرفة (للأنا) في ارتباطها بالعالم (بمعنى الارتباط بلاأنا)، من دون أن يرتفع بذلك «الأنا المطلق» بوصفه طِبْقاً لـ «طبيعة الفلسفة النقدية [. . .]، غيرَ مشروط بإطلاق ولا يمكن أن يُعيَّن بأيّ طرف أعلى منه»(١٣٠).

أمّا علائقِيَّةُ (Relationalität) الأنا المطلق كلُّها وفعلُ تقوّمِه الذاتي

---

(١٢٨) Spinoza, *Ethica* I, def. 1; 3.

(١٢٩) Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, SW I, S. 119.

(١٣٠) Ebd., S. 119.

وانقسامُه إلى أنا نسبي يرتبط باللاأنا، فلا تقع بالنسبة إلى فيشته إلا ضمن دائرة المعرفة، وهي الدائرة التي توصف كذلك بأنّها معرفة مطلقة. لكن يجب أن نفهم هذه الإطلاقية على المعنى الذي تفهمه مثالية فلسفية ترانسندنتالية (استعلائية). ذلك أن معرفة الذات كما معرفة العالَم تنتميان كلاهما إلى الشروط الضرورية لإمكان كلّ واقعة فردية وخُبرية قابلة للمعرفة. في هذا المضمار تتضافر جهود ملكتيْ المعرفة التقليديتيْن، الذهن والعقل، بكيفية معقَّدة. فأمّا ملكة المخيلة المُنتِجة فتكون بالنسبة إلى فيشته وفي حدّ ذاتها ملكة متناقضة «تتأرجح في الوسَط» بين الأنا النسبي واللاأنا، أو كما يقول فيشته في هذا الموضع، بين «المتناهي واللامتناهي»، أي بين «تعيينِ ولا تعيينِ» الموضوعات الممكنة للمعرفة[131]. [٤٠] وما يبدو في بادئ الأمر على أنّه نقيصة وحسب، تكون له مع ذلك فائدةٌ إذ يمكن أن تكون ملكة المخيّلة مُنتِجةً بكيفية مطلقة فتعرض إن صحّ القول، محرّكَ مسار المعرفة الذي يندفع دائماً إلى الأمام. ومن ثَمّ فهي نفسُها توجّه حقّاً نحو موضوعات معرفية ممكنة متجدّدة باستمرار، ولكنّها لا تتوصّل هي ذاتُها إلى تعيين موضوعي. لذا فمهمّة العقل هي أن يُثبّت أو يضبط ملكة المخيلة المُنتجة قصد التوصّل بعامّة إلى موضوعات معرفية متعيّنة، وهو ما يصنعه العقل من ناحيته وبتوسّط الذهن (بما هو «ملكة وسطى») في شكل تعيينات ذهنية. يصف فيشته هذه الأدوار المتضافرة للملَكات ثلاثتها ونتيجتها على النحو الآتي:

«من الواضح أنّه إذا وجب أن يكون الضبطُ المطلوب ممكناً، فلا بدّ من أن تُعطى ملكة للضبط. ومثل هذه الملَكة لا هي بالعقل المعيِّن ولا بملكة المخيّلة المُنتجة، ومن ثَمّ فهي ملكة وسطى تقع بينهما. إنّها الملَكة التي يقوم فيها طرف متغيّر وفي الوقت نفسه يتمّ ذَهنُه، ولهذا فنحن على حقّ عندما نسمّيها الذهنَ. ـ الذِهن ذِهنٌ من حيث يُثبَّت فيه شيء ما وحسب. وكلّ ما هو مثبَّت، يثبَّت في الذهن وحسب. يوصف الذهن بملكَة المخيّلة التي يُثبّتها العقل أو بالعقل الذي تزّوده ملكة

---

(١٣١) Vgl. ebd., S. 216.

المخيّلة بالموضوعات. ـ الذهن ملكة فكر ساكنة وغير فعّالة، مجرّد وعاء لما تنتجه ملكة المخيّلة وما يعيّنه العقل ويتمادى في تعيينه؛ هذا أيضاً ما نودّ قوله من وقت إلى آخرَ عن أفعال الملَكة نفسها»[١٣٢].

لا يُدوَّن المغزى الواقعي للمعرفة في نهاية المطاف وبصورة راسخة إلا في الذهن: «إنّه ملَكة الفعلي، وفيه هو أوّلاً يصير المثالي واقعياً»[١٣٣]. لكنْ سنرتكب خطأ لو افترضنا أنّه بإمكاننا في هذا المضمار أن نشتقّ نظاماً لترتيب هذه الملكات الثلاث (كما يزال بإمكاننا أن نعثر عليه من بين غيره عند سبينوزا، حتى وإنْ لم يكن في شكل خالص تماماً)، ذلك أن المسار بأكمله لا يعمل إلا بالتفاعل الدائم للعناصر ثلاثتها، ومن ثَمّ تكون له بنية دوائر ذات مركز مشترك وما تنفكّ تتوسّع.

وكما أشرنا إليه في الفقرة السابقة، ما ينقده فيشته في سبينوزا هو أنّه قد أضاف أيضاً طرفاً مطلقاً فوق الأنا (الجوهر الإلهي واللامتناهي بإطلاق)، وهو ما لم يكن ضرورياً البتة، بما أن «حامل القسمة بعامّة أو الجوهر الإلهي حيث يوضع الأنا واللاأنا كلاهما (العقل والامتداد عند سبينوزا)»[١٣٤]، يوجد بعدُ في الأنا المطلق. ويبدو فيشته في هذا الموضع أنّه يتأوّل مفهومه في الأنا المطلق بشكل يماثل مفهوم سبينوزا في الجوهر، والأنا النسبيَّ واللاأنا بوصفهما ضربيْ هذا الجوهر، أي بوصفهما الفكر والامتداد. وعليه فالنقد لا يتعلّق بالبنية، بل بتحييز المطلق.

«القسم النظري لنظريتنا في العلم هو بالفعل كما سيتجلّى في وقته، السبينوزية النسقيةُ، مع فارق أن كل أنا هو نفسه الجوهر الأعلى والأوحد»[١٣٥].

وبالطبع، لا يعني فيشته بـ «كلّ أنا» الشخصية الفردية لكل أنا خُبري،

(١٣٢) Ebd., S. 233.

(١٣٣) Ebd., S. 233f. Vgl. hierzu Lauth 1984, S. 17-56.

(١٣٤) Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, SW I, S. 122. Zu Fichtes Spinozabild vgl. Lauth 1978, S. 27-48 und Pätzold 2002, S. 119-129.

(١٣٥) Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, SW 1, S. 122.

بل يعني بنيةَ الأنا المشتركة بينها باعتبارها شرطَ إمكان وعي الأنا الخُبري بعامّة، أو لنقل بإيجاز، إنّه يعني الذات الترانسندنتالية.

من هذا المنظور، لا يشاطر فيشته في الحقيقة شهادةَ يعقوبي لفلسفة سبينوزا وحسب، أعني قوله في سبينوزا إنّه فيلسوف الدغمائية العقلانية الأكثر اتساقاً:

«إذا كانت الدغمائية متسقة، فإن السبينوزية هي النتاج الأكثر اتساقاً للدغمائية نفسها»(١٣٦).

وألاحظ أيضاً أنّه إذا تخطّيْنا الأنا الموجود، فلا بدّ من أن نؤول إلى السبينوزية»(١٣٧).

بل يخطو فيشته خطوة أخرى عندما يقول على سبيل المثال في **دروس في المنطق والميتافيزيقا** (سنة ١٧٩٧) إن «سبينوزا سيكون عثر على الفلسفة النقدية، وإنّه سيكون بفكره العظيم أنجزها»، لو تفكّر فكره مرّة أخرى، أي بعبارات الفلسفة الترانسندنتالية، لو خاض في الشروط المؤسِّسة لإمكان الوعي العارف. أمّا الحد الفاصل بين السبينوزية والنقدية فينبغي أن يُشار إليه بدقة في نظر فيشته بهذا القول الآتي:

«يوجد أيضاً في الفلسفة النقدية نسق من مثل السبينوزية. لكنّ الفيلسوف النقدي يعلم أنّه يفكّر على نحو أن للسبينوزية في هذه الفلسفة مصداقيةً ترانسندنتالية. إنّها الماهية الضرورية للعقل. عند سبينوزا تكون متعالية، وهي ماهية الشيء في ذاته»(١٣٨).

إذا أردنا الفصلَ في الأمر، نقول إن الفارق يقوم في نهاية المطاف على الحسم في ما إذا كان المرء يضع العقل الإلهي (وبصورة أدقّ: الله بوصفه جوهراً مفكّراً) أو العقل البشري (وبصورة أدقّ: الذات الترانسندنتالية) بشكل مطلق.

من الصعب أن تكون صدفة أن فيشته في الصياغات المتأخّرة لنظرية

(١٣٦) Ebd., S. 120.

(١٣٧) Ebd., S. 101.

(١٣٨) Fichte, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* (1797), GA IV.l, S. 370.

العلم يستشهد دائماً ومن جديد بفلسفة سبينوزا [٤١] ضمن الاعتراف بها نقديّاً باعتبارها نقطة مرجعية، أي بوصفها نقطة بداية ونقطةً محدِّدة لعرْض مقصده، كما يتجلّى مثلاً في الصياغة المتأخّرة: نظرية العلم. عرض سنة ١٨١٢. وفي الوقت نفسه، يمكن أنْ نقدّم تغييرات شهدها تصوّر فيشته لنظرية العلم على مرّ السنين تفضي به بشكل يكاد يكون حتميّاً إلى الاقتراب من سبينوزا، ولكن في الوقت نفسه، من دون أن تُختصر المسافة الفاصلة عنه أبداً. على هذا النحو بدأ يتشكّل منذ عام ١٨٠١ تنسيبٌ لدعوى الإطلاقية الفردية للأنا، ولا سيما للعلم المطلق، عندما يقول فيشته: «ليس العلم هو المطلق، بل هو نفسه بما هو علم، مطلق»[١٣٩]. إن الرجوع إلى المطلق الذي لم يزل يؤسس العلم المطلق، يفضي في النهاية إلى مفهوم في الله يحمل نبرةً سبينوزية، لأنّ هذا المفهوم في مقابل كلّ نظرية الخلق، يتضمّن بشكل صارم تجلّيه الضروري في الظاهرة. على هذا النحو يطرح فيشته في هذا الاتجاه ضمن نظرية العلم. عرض سنة ١٨١٢ السؤال الآتي: «هل الظاهرة في حدّ ذاتها عرضية؟ هل بإمكان الله أن يظهر أو ألّا يظهر أيضاً [...] أو هل إن ظهوره ضروري [...]؟»، ويجيب عن هذا السؤال بشكل صريح:

«من السهل أن نرى النقطة الأخيرة: الله يكون ما يكون بإطلاق من حيث إنّه موجود: فوجوده كلّه معطى بواسطة مجرّد وجوده الصوري. غير أنّه يظهر من بين أطراف أخرى، ولهذا فمن اليقين بتوسّط وجوده المطلق أنّه يظهر، ولا يمكنه بعد أن شرع في الظهور مرّة واحدة، ألّا يظهر. إن الواقعة ضرورية بإطلاق»[١٤٠].

ونعثر في **إتيقا** سبينوزا على ما يمكن مقارنته بهذا:

«ثمّ إن ضروب الطبيعة الإلهية تنتُج عنها هي أيضاً بكيفية ضرورية وليس بكيفية عرضية [...]، وتبعاً لهذا فإن كلّ شيء متعيِّن بضرورة الطبيعة الإلهية لا لأنْ يوجد بعامّة وحسب، بل كذلك بكيفية متعيّنة لأنْ

(١٣٩) Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801,* SW Ir, S. 22. Zu den verschiedenen Versionen von Fichtes Wissenschaftslehre vgl. Baumanns 1990; zur der sich in der Version aus dem Jahre 1801 anbahnenden Wende vgl. auch Gloy 1982, S. 25-48.

(١٤٠) Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1812,* SW X, S. 343.

يوجد ويفعل شيئاً ما. فلا وجود لأيّ شيء عرضي. (هذا ما وجبت البرهنة عليه))»[١٤١].

لكن علامَ يدلّ «الظهور» بالنسبة إلى فيشته في هذا الموضع بالتحديد؟ وأين يكمن الفرْق مع الضربيْن السبينوزييّن، الفكر والامتداد باعتبارهما تجلّييْن (انفعاليْن ـ (affectiones)) للجوهر الإلهي المطلق؟ على إثر التعريف السبينوزي لله بوصفه الكائن اللامتناهي على الإطلاق (ensabsolute infinitum)، يبدأ فيشته هنا في أوّل الأمر من تمثّل للوجود الإلهي (ولكنّه تمثّل يذكّر في الأصل ببارمنيدس)، لكي يتخلّص منه مشدّداً على الجديد الخاص بنظريته في العلم.

«أنسَب نقطة بداية لهذا الغرض هو نسق سبينوزا. وليس هذا قصد امتحانه مثلاً، بل من باب الحاجة إليه. ١) وجود: طابعه، النفي المطلق للصيرورة. فيه، في الواحد يوجد كلّ شيء، فيه لا شيء يصير. ومن ثمّ، القيمومة الذاتية، مفهوم نافٍ، انعدام التحوّل أيضاً: ومن ثَمّ وحدة الوجود والتوابع الأخرى المعروفة. هكذا سبينوزا وهكذا نحن. ٢) والآن، لنغادر هذا الموضع»[١٤٢].

بيد أن حركة التنزيل عند فيشته تقوم على أنّه لا يتصوّر هذا الوجود الإلهي على نحو أنطي بحت مثل الوجود نفسه، بل يتصوّره في بادئ الأمر على نحو إبستيمي (معرفي) باعتباره نتيجةً للتفكّر، أي بوصفه فكرة أو مفهوماً في «الوجود». لكنّ «التفكّر» يقال في هذا المضمار على معنى مجاز المرآة (الذي كان كنط قد حذّر الميتافيزيقا منه كما رأينا أعلاه في الفقرة ٢)، وبالتالي على نحو أن الوجود المطلق نفسَه يظهر في التفكّر، أعني أنّه يعبّر عن ذاته: «أتفكّر مفهوم الوجود: المفهوم الذي يعبّر فيه الوجود عن نفسه: المعبّر عن نفسه بما هو المعبِّر عن نفسه: ذلك أن المفهوم قد عرض حقّاً بما هو المفهوم الحقيقي!»[١٤٣]. وبما أن هذا

---

(١٤١) Spinoza, *Ethica* I, prop. 29; vgl. auch das Zitat aus prop. 33 oben bei Anm. 17. Zu Fichtes expliziter Ablehnung jeder Schöpfungslehre vgl. SW X, S. 345.

(١٤٢) Fichte, *Die Wissenschaftslehre getragen 111 Jahre 1812,*SW X, S. 326 f.

(١٤٣) Ebd., SW X, S. 327.

الشكل الإبستيمي (المعرفي) للظهور لم يزل يتناقض مع الطابع الأنطي للوجود المطلق بوصفه ما يشمل كلّ شيء وما لا يتحوّل، فإن هذا يعبّر أوّلاً في نظر فيشته عن المشكل الأساس للفلسفة بعامّة الذي واجهه سبينوزا أيضاً من دون أن يعرف ذلك، عندما حدّد الفكر (الإنساني) والامتداد (الجسمي) بوصفهما ضربين للوجود الإلهي أو للجوهر المطلق[١٤٤]. يصوغ فيشته هذا المشكل الأساس على نحو صريح بوصفه تناقضاً: «ليس هنالك وجودٌ خارجه طبقاً لمفهومه: لكنّ المفهوم موجود، **ويوجد** خارجه. اعتراضُ معارِضٍ للواقع (protestatio facto contrario)!»[١٤٥] أمّا حلّ فيشته لهذا المشكل فيتمثّل في أنّه يعرض في بادئ الأمر فكرة أو مفهوم «الوجود» على نحو أنّه لم يدرجه لا ضمن ضرب الفكر (باعتباره «وجوداً متفكَّراً»)، ولا حتى ضمن ضرب الامتداد (باعتباره «عالَماً»). وبدلاً من هذا يقحم بينهما طرفاً «وسيطاً» من نوعٍ مغاير يسمّيه كنايةً بالخطاطة أو الصورة أو الظاهرة ولا يمكن أن يُتفكّر بما هو كذلك، بل يُحدَس وحسب. «ماذا يوجد هنا بالنسبة إلينا؟ المفهوم. ما هو؟ الوجود ذاته؟ ـ لا، خطاطته وصورته وظاهرته: وجود خارج وجوده»، وهنا تكمن بالنسبة إلى فيشته نقطة البداية الجديدة لنظرية العلم: «إذن ـ خارج المطلق تمثُل صورتُه، لأنّها تمثل مرّة واحدة. إنّها القضية الموجبة بإطلاق لنظرية العلم التي تبدأ منها: روحها الحقيقية»[١٤٦]. لكن الابتداء من فعليّة المطلق كما من فعلية صورةٍ للمطلق، لا يعني أنّه ينبغي أن نفهم «الصورة» على أنّها نسخة للمطلق تكون دائماً وإلى حدّ معيّن، ناقصةً [٤٢]، بل ينبغي أن نفهمها على أنّها صورته الأصلية. إن صورة المطلق أو بعبارة أدقّ، «صُورَوِيَّته ـ Bildlichkeit» تعني بالأحرى: «الصورة الأصلية غير الموسوطة، الدقيقة والأمينة والمتطابقة بإطلاق»[١٤٧]. ويحاول فيشته أن يتفادى بالتالي خطر السقوط في حالة ازدواج المطلق، إذ يعني بهذه «الصورة الأصلية» صُورَويَّةَ المطلق نفسه. وهذا يتضمّن تفكيك مفهوم المطلق إلى «شطريْن»:

---

(١٤٤) Vgl. ebd., S. 327f.

(١٤٥) Ebd., S. 327.

(١٤٦) Ebd., S. 332 f.

(١٤٧) Ebd., S. 334.

«الماهية الجوانية للمطلق وصورَويّتُه»[١٤٨]. ويمكن أن نقول بشيء من الفنتازيا، إن فيشته يبتدع بهذه الطريقة في إقحام الطرف الأوسط «الصورة الأصلية» مُؤَوَّلةً على معنى صورويّة المطلق، الصعيدَ الذي تحتلّه الصفات عند سبينوزا، لكن مع فارق أن فيشته لا يتعرّف إلا إلى صورة أصلية واحدة للمطلق، بينما يعبّر عدد لا يُحصى من الصفات وكلّ بكيفيته، عن ماهية الجوهر المطلق عند سبينوزا (لا يمكننا نحن البشر أن ندرك منها إلا صفتيْ «الفكر» و«الامتداد»). ومهما يكن من أمر، يرى فيشته نفسُه أن القضية تتجاوز من جديد وبشكل مقصود نظرية سبينوزا في الصفات على النحو الآتي:

«لكي تُدركوا الفارق، فكّروا في كيفية الاستنتاج المغايرة التالية. لو كان عندنا مفهوم واقعي في المطلق ورأينا فيه أيّ صفة = «س» سيتحتّم أن يظهر طبقاً لها، لاستنتجْنا ضرورةَ الظهور في استقلال تامّ عن معطياته الفعلية. أمّا هنا فالأمر يتعلّق بغير هذا. ١) فنحن لا نملك مثل هذا المفهوم. ـ سبينوزا الذي يحمل مثل هذا المفهوم عن الله، لا يجده هو نفسُه إلا على نحو الواقعة وحسب. وإلّا كيف يمكن للمرء أن يتوصّل إلى الامتداد والفكر بوصفهما شكليْن أساسين. ٢) لكنّنا سنحصل، كما يمكنكم أن تتوقّعوا ذلك، على نتيجة من هذا النوع ضمن نظرية العلم. ولا سيّما أنّه لدينا أيضاً مثل هذا المفهوم الذي يعطي تعييناً نوعيّاً: صورة الأنا. سنستنتج انطلاقاً من هذه مباشرة وفي استقلال عن الواقع الفعلي، ولكن ضمنَ الظهور وحسب. ٣) هذا مهمّ. علمُنا كلّه يبدأ بإطلاق من واقعة مطلقة، وبالتحديد من أن الظهور يعلم أنّه يظهر. كلّ استنباط وتصوّر وتفهّم. . . إلخ، لا يكون ممكناً إلا في العلم، يحتاج إلى ذلك بما هو مفترَض وواقعة أساسية. [. . .] أنعموا النظر في هذا الأمر: ينبغي أن يظهر المطلق كما ظهر تحديداً في مفهومه: على هذا النحو من دون غيره وضمن هذا الشرط يكون ظهور المطلق. لكن لا يمكن بما هو مطلق أن يظهر إلا إلى جانب تعارض مع ما هو ليس مطلقاً، لأنّ هذا ليس سوى الظهور. يجب أن يضع الظهور نفسَه (يظّهر ـ

---

(١٤٨) Ebd.

(sich erscheinen))، لكي يتسنّى وضع المطلق أيضاً شريطةَ أن يظهر المطلق في الظهور»[149].

(في النشرة التاريخية ـ النقدية الجديدة للأعمال الكاملة تحلّ عبارة «صورة ذاته» محلّ «صورة الأنا». لكن حتى في هذه النشرة تطفو عبارة «صورة الأنا» على السطح في مواضع متأخّرة تندرج في سياق مقارنةٍ[150]. ومع أنّه لا يمكننا أن نضع العبارتيْن على قدم المساواة، لأنّ «صورة الأنا» تفيد بكيفية أعمّ بنيةَ الارتباط بالذات الكامنة في التفكّر، فإنّي أظنّ مع ذلك أنّه علينا أن نعتبر أنموذجِ الارتباط بالذات للوعي الذاتي الذي يقع في مفهوم الأنا، شكلاً أساسيّاً له).

وكما يتّضح من الشاهد أعلاه، ينقد فيشته سبينوزا من حيث يعتقد هذا الأخير بأنّه قد تمكّن من مفهوم للمطلق يعيّن المطلق مباشرة ونوعيّاً، أي من خلال التسليم بتلك التعيينات (الصفات) من مثل الفكر والامتداد. لكنْ، لا يستطيع سبينوزا في واقع الأمر أن يحمل هذه التعيينات إلى مجال المطلق إلا باستخلاص علامات من وجودنا الفعلي الخاص باعتباره طبيعة مفكِّرة وممتدّةً. ويستنتج فيشته من هذا أنّه ينبغي تنزيل حلّ المشكل على هذا الصعيد «السفلي» فيركّز من جديد على بعد التفكير كما تفهمه المثالية الترانسندنتالية، أعني الأنا الواعي بذاته («صورة الأنا») الذي تُستمَدُّ منه كلّ معرفة (معرفة الذات ومعرفة العالَم). لكن بالنسبة إلى فيشته لا يتعلّق الأمر في هذا المضمار بمجرّد وضع واقعة أخرى إلى جانب الظهور والصورة الأصلية للمطلق، أعني صورَوِيّتَه بما هي شطره الثاني. بل تكمنِ الطرافة في أن ظهور المطلق هذا يظهر في صورة الأنا، وبالتالي يُتفكّر بكيفية واعية، أي في شكل المعرفة. أمّا نتيجة هذه الخطوة الثلاثية ـ من المطلق نفسه مروراً بظهوره في الصورة الأصلية، ومن ثَمّ إلى التفكّر العالِم بنفسه في صورة الأنا ـ فيسمّيها فيشته هي أيضاً «الظهور الذاتي» للظهور ويرى فيه الموضوع الخاص بنظرية العلم. «وحده هذا الظهور الذاتي، هذه الصورة التي تعود

---

(149) Ebd., S. 344- 345.

(150) Vgl. GA II.13, S. 67; 145, 147.

إلى ذاتها، هذا التفكّر كما يمكن أن نعبّر عنه بشكل عامّ، هو موضوع نظرية العلم أو الفلسفة»(١٥١). ويحاول فيشته الإلمام بهذه البنية الأساسية في أشكال متنوّعة من التمثّل، ومثاله التمثّل الذي أشرنا إليه أعلاه والذي ينطلق من المصطلح اللغوي، أعني الصورة اللغوية («يعبّر عن نفسه بما هو المعبِّر عن نفسه»)، أو كذلك تمثّل التطوّر الذي ينطلق من المصطلح البصري للتعبير عن الصورة: [٤٣] «الصورة، الخطاطة الأصلية، الخطاطة الأولى، تتكوّن ذاتياً»(١٥٢).

بيد أن بنية الأنا تظلّ في نظر فيشته القطعة الأساسية لنظرية العلم المتأخّرة، حتى عندما لا تمثُل في الموضع الأوّل لأنّ المطلق (الإلهي) وصورته الأصلية ما زالا يتقدّمان هذه البنية. وتظل هذه البنية القطعة الأساسية لهذا السبب بالتحديد وهو أنّه لا بدّ في نظر فيشته من أن يظهر الظهور لكي نتمكّن من وضع المطلق على نحو أنّه يظهر في صورة الأنا. أمّا كيفية الكلام عن الله باعتباره المطلق فلا تتضمّن تعاليه بمعنى ما يُفترَض أنّه إرادته الحرّة للخلق، بل يظلّ مفهوم الله مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الأنا. وبما أنّه لا يمتلك ماهيةً داخلية وحسب، بل يكوّن الشطر الثاني لصورته، وبالتالي واقعةَ ظهوره، فإن المرور إلى صورة الأنا باعتبارها ظهوراً ذاتيّاً، يصبح طوراً ضروريّاً ضمن المسار العام: «بعد أن شرع في الظهور مرّة واحدة، لا يمكنه ألّا يظهر»(١٥٣). وفضلاً عن ذلك، لا نعثر إلا في صورة الأنا على بنية التفكّر تلك التي تستجيب لشروط التفكير الذي يضع ويعرف ذاتَه.

لذا، فإن صعوبة بداية نظرية العلم هذه عند فيشته الأخير، لا تكمن في هذه المثابرة داخل تفكيره بقدر ما تكمن في إدخال مفهوم لظهور «أوّل» للمطلق، وبالتالي في هذا الطرف «الأوسط» الذي يُشار إليه بما هو «الصورة المطلقة والخطاطة الأصلية والخطاطة الأولى». ذلك أن هذا الظهور في نظر فيشته، لا يزال في بادئ الأمر غيرَ متعيّن تماماً من حيث

---

(١٥١) Fichte, *Die Vissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1812,* SW X, S. 339.

(١٥٢) Ebd., S. 338 und S. 327. Fichte spricht im Zusammenhang der erstgenannten Stelle sogar von erster bzw. zweiter.Potenz., wie Schelling in seinem Identitätsystem.

(١٥٣) Ebd., S. 343; vgl. das ausführliche Zitat bei Anm. 139.

الكيف ومع ذلك يسمّيه الصورة الأصلية للمطلق غيرَ الموسوطة والدقيقة والأمينة، وهو ما يمكن أن نستنتج منه أن الماهية الداخلية للمطلق نفسها يجب أن تكون غير متعيّنة من حيث الكيْف. هذا يعني أن التعيينات الكيفية (التمييزات) بعامّة، لا تنشأ إلا على صعيد كيفية التفكّر ضمن صورة الأنا ومن ثَمّ ستكون كيفية الكلام عن شطريْن للمطلق في واقع الأمر إشكاليّة بشكل بارز لأنّ هذا سيظلّ محض فصل عددي وسيفضي إلى ازدواج المطلق. لكنْ، لو أراد فيشته التخلّص من هذه الصعوبات لتعيّن عليه إمّا أن يقترب من نظرية سبينوزا في الصفات ويسلّم بمطلق متباين في حدّ ذاته، وإمّا أنْ يقبل على العكس بنقطة بداية شلنغ من الهوية المطلقة بوصفها استواء كاملاً. بدلاً من هذا وذاك، يحاول فيشته عند سعيه إلى تأسيس بنية الأنا ضمن مطلق متقدّم، أنْ يسلك السبيل الوسطى التي تفترض التسليم بمُكوِّنَيْن للمطلق. ومع ذلك، يبدو في ما أظنّ أن الكفّة تميل أكثر جهةَ شلنغ، ذلك أن فيشته في امتداد محاضراته حول نظرية العلم في سنة ١٨١٢، يُظهر، بالرغم منه طبعاً، بعض التشابهات المدهشة مع كيفية نهج شلنغ في فلسفته الباكرة في الهوية. ولكنّها تشابهات ستتطلّب تحليلاً أدق [يتعدّى إطار هذا التقديم].

٥ ـ هيغل

لم يعمل هيغل على تطوير فلسفته الخاصّة إلا على مرّ طور يينا وفي سياق المحاولات الراهنة وقتئذٍ لما كان يُفرَضُ أنّه استكمال أو حتى تعديلٌ للمثالية النقدية الكنطية، وبخاصّة مع فيشته وشلنغ. ولم يزل هيغل مع مطلع القرن وفي أثناء عمله المكثّف والمشترك مع شلنغ، يتعقّب إلى حدّ كبير خطَّ شكل جديد للمثالية التأملية أو الميتافيزيقا المطلقة، التي كان شلنغ قد رسم معالمها في عرضه الأوّل لما سمّاه فلسفةَ الهوية[١٥٤]. ويظهر ذلك بخاصّة في أوّل نصّ فلسفي لهيغل: **الفرْق بين نسق فيشته ونسق شلنغ في الفلسفة** سنة ١٨٠١، بالرغم أيضاً من أن هذا النص يحمل فعلاً صدى الرؤية الخاصّة تماماً بهيغل لدور الذهن والعقل بالنظر

(١٥٤) Zu Schellings und Hegels Position in diesen Jahren vgl. Düsing 1980, S. 25-44 und Düsing 1988.

إلى المطلق. فالذهن باعتباره تفكّراً منفصلاً، يثبّتُ الأطراف الضرورية والمتقابلة للحياة، من مثل الفكر والمادة، والنفس والجسد، والحرية والضرورة، . . . إلخ:

«إنّما الشاغل الأوحد للعقل أن ينسخ مثل تلك المتقابلات التي ترسّختْ. ولا يعني هذا الشاغل أن العقل كأنّه سيقابل التضاد والتقييد، لأنّ الانفصام الضروريَّ عاملُ الحياة التي تتكوّن دوماً على نحو متضاد، والجملة الجامعة لا تكون ممكنة في أعلى حيويّة إلا عبر استعادة ما انفصم شديداً»(١٥٥).

بيد أنّه ينبغي أن يتمّ توسيط هذه الأطراف المتقابلة بالعقل أو التفكّر الفلسفي من حيث تُوصَل بالمطلق:

«أمّا التفكّر المفرَدُ فسيكون من جهة ما هو وضع لمتضادّات، نسخاً للمطلق. إنّه ملَكة الكينونة والتقييد. لكنْ، للتفكّر من جهة ما هو عقل، صلةٌ بالمطلق، وهو ليس عقلاً إلا بواسطة هذه الصلة بالمطلق. فالتفكّر لا ينتفي هو نفسُه ولا ينفي كلّ كينونة ومقيَّد إلا من حيث يتّصل بالمطلق. لكنّ المقيَّد يقوم في الوقت نفسه من حيث يتّصل بالمطلق تحديداً»(١٥٦).

والآكد أن هيغل قد عجّل مع كتاب **الفرْق** بحدوث القطيعة بين شلنغ وفيشته. فالأمر لم يتعلّق في البداية إلا بما دار بين شلنغ وفيشته في تراسلهما منذ سنة ١٨٠٠، من نقاش [٤٤] حول مسألة الدور الذي يُسنَد إلى فلسفة الطبيعة في نطاق الفلسفة الترانسندنتالية كما كان شلنغ عرض ذلك في كتابه **نسق الفلسفة الترانسندنتالية** سنة ١٨٠٠، عندما وضعها على قدم المساواة مع فلسفة الروح. ثمّ صار الأمر بعدما أصدر شلنغ كتابه **عرض لنسقي في الفلسفة** عام ١٨٠١، يتعلّق بمسألة أساسية أهمّ، أعني هل يجب أن يظلّ الأنا (المطلق) البداية الواثقة لكلّ نسق فلسفي بالمعنى المثالي النقدي الذي استمرّ فيشته في تطويره، وأن يكون من ثَمّ المرشَّح الحقيقي لمرتبة المطلق، أم يجب طبقاً لعبارات فلسفة

---

(١٥٥) Hegel, *Dierenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), HW 2, S. 21-22.

(١٥٦) Ebd., S. 26.

الهوية الجديدة لشلنغ ترجيح تعيين نقطة استواء تمثّل باعتبارها هويّة مطلقة، العقلَ المطلق (بوصفه استواء الذاتي والموضوعي) والجملةَ الجامعةَ (بوصفها كوناً).

كان شلنغ قد حدّد هذا المفهوم عام ١٨٠١ على النحو الآتي:

«§١. تفسير. أسمّي العقل العقل المطلق أو العقل من حيث يُتفكَّر باعتباره الاستواء التامَّ للذاتي والموضوعي.

§٢٦. الهوية المطلقة هي جملة جامعة مطلقة.

§٣٢. ليست الهوية المطلقة علّة الكون، بل هي الكون نفسه. ذلك أن كلّ ما يوجد هو الهوية المطلقة نفسُها (§.١٢)»[١٥٧].

من الواضح وضوح النهار أن المقصود من هذا التعيين للمطلق ليس مفهوماً تقليدياً في الله، وأنّ الأمر يتعلّق في كلّ الحالات بتأويل «هُوَوِيٍّ» للأنموذج السبينوزي في محايثة جوهر لامتناهٍ لضروبه المتناهية أو بعبارة أخرى: محايثة الطبيعة المطبّعة للطبيعة المنطبعة.

لاحظ هيغل في **كتاب الفرْق** بشكل موجز أنّه «لا يمكن القول في نسق فيشته إنّه قد يمُن وفلح [...]»، ويُرجع هذا إلى نقص يخصّ مثالية كنط وفيشته بالرغم من مزاياها، ويتمثّل في أن المرء يتوه مع انبساط النسق، في التعيينات المتناهية للذهن باسْم التخلّي عن دعاوى العقل.

«إنّ التفكير الخالص الذي للذات نفسها، أي مطابقة الذات والموضوع على صورة الأنا = الأنا، هو مبدأ النسق عند فيشته، ولو وقف المرء بلا توسيط عند هذا المبدأ وحسب، كما يقف في الفلسفة الكنطية عند المبدأ الترانسندنتالي الذي يؤسّس استنباط المقولات، لتحصّل على العبارة الجليلة للمبدأ الأصلي للنظر التأمّلي. أمّا إذا خرج النظر التأملي على المفهوم الذي أقامه من نفسه ثمّ قام مقام النسق، فإنّه يغفل عن نفسه ويُهمل مبدأه ولا يؤوب إليه. فيترك العقلَ للذهن ويمضي

---

(١٥٧) Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), SW 1\1, S. 114; 125; 129.

في طوْق متناهياتِ الوعي، فلا يخلص منها لكي يتقوّم من جديد ويصير إلى الهوية واللامتناهي الحق. والمبدأ نفسه، أي الحدس الترانسندنتالي، يكون عندئذٍ على هيئة متضادّ فاسدةٍ بإزاء الكثرة المستنبَطَة منه»[١٥٨].

لكنْ ينبغي أن نتساءل على الأقل بالنظر إلى كنط، هل إنّه يفكّر بالفعل في ما يتعلّق بما يُسمّى الاستنباط الميتافيزيقي ومن ثمّ الترانسندنتالي للمفاهيم المحضة للذهن (المقولات)، في «الاستنباط» على معنى الاشتقاق من المبدأ الأعلى للفلسفة الترانسندنتالية (الوحدة التأليفية الأصلية للإدراك الباطن التي يسمّيها هيغل في هذا الموضوع بإيجاز «الحدس الترانسندنتالي»)؟ ذلك أنّه فضلاً عن دليل الوظيفة التأسيسية لهذا المبدأ بالنسبة إلى المقولات وجميع الصور القبْلية الأخرى، لا يمكن أن يكون كنط قد قال أكثر ممّا يلي:

«لكنْ لا يمكننا أن نقدّم سبباً في ما يتعلّق بخاصّية ذهننا في ألّا يتوصّل قبْليّاً إلى وحدة الإدراك الباطن إلا بواسطة المقولات، بهذا النوع من المقولات وبهذا العدد وحسب، بقدر ما لا يمكننا أن نقول لماذا نمتلك وظائف الحكم هذه من دون سواها أو لماذا يكوّن الزمان والمكان الصورتيْن الوحيدتيْن لحدسنا الممكن»[١٥٩].

غير أن الجدل القائم بين هيغل وفيشته لم يتعلّق إلا بالصياغات الأولى المنشورة لكتاب فيشته **نظرية العلم** قبل مطلع القرن[١٦٠]، ذلك أنّه لم يكن بإمكان شلنغ ولا هيغل أن يتابعا التطوّر اللاحق لنظرية العلم من سنة ١٨٠١/ ١٨٠٢ (وبالطبع لم يتابعا صياغة سنة ١٨١٢ التي شرحناها في الفقرة السابقة)[١٦١]. لكن، حتى العمل المشترك بين هيغل وشلنغ لم يدم أطول من ذلك. لقد انقطع حبل الصداقة على أبعد تقدير منذ العبارات

(١٥٨) Hegel, *Dierenz des Fichtesehen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), HW 2, S. 11.

(١٥٩) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 145 f.

(١٦٠) Vgl. hierzu Lauth, 1987.

(١٦١) K. Gloy hat gleichwohl einen interessanten systematischen Vergleich zwischen der späten *Wissenschaftslehre* Fichtes (ab 1801) und der Position Hegels seit der Ausarbeitung seiner *Wissenschaft der Logik* gezogen; vgl. Gloy, 1982.

القادحة التي أوردها هيغل في استهلال **فنومينولوجيا الروح** (سنة ١٨٠٧) وكان يقصد بها فلسفة الهويّة لشلنغ. في هذا الموضع قام هيغل في سجاله إلى معارضة الصيغة الأساسية لشلنغ التي رصدها لبنية المطلق باعتباره «هويّة الهوية»[١٦٢] (وهي الصيغة التي كان قابلها قبل ذلك بكثير بصيغته الخاصّة التي تقول بـ «هوية الهوية واللاهوية»)، وكان من ثَمّ يوحي ضمنيّاً بتصويب فكرة شلنغ : [٤٥] «لكنْ لهذا السبب، المطلق نفسُه هو تهوّي التهوّي واللاتهوّي، فالتقابل والواحدية يقعان فيه معاً»[١٦٣]:

«اعتبار أيّ كيان كما يكون في المطلق لا يرجع ههنا إلا إلى القول فيه إنّه لا محالة قد تمّ الآن القول فيه كأيّ شيء. أمّا في المطلق وفي أ=أ فلا شيء يكون من هذا القبيل، بل كلّ الأشياء فيه واحدة. إن مقابلة هذا العلم الواحد بأنّ كلّ شيء في المطلق متساوٍ، للمعرفة التي باختلاف وتمام أو للمعرفة التي تتعقّب التمام وتقتضيه، أو أنْ يهب المرء مُطلقَه للّيْل الذي من العادة القول فيه إن كلّ الأبقار فيه سوداء، إنّما هو سذاجة الخلاء في المعرفة»[١٦٤].

سيتعيّنُ علينا أن ندقّق أكثر في تصوّر هيغل لدور العقل وللمطلق، بالاعتماد على طور النضج لفلسفته انطلاقاً من علم المنطق (١٨١٢ ـ ١٨١٦). لكن ينبغي في بادئ الأمر أن نناقش تصوّره الجديد للمنطق بالنظر إلى التحوّل الحاصل في فهم الميتافيزيقا. ثمّ ينبغي أن نبيّن بإيجاز في محاولة أولى كيف نتج عن ذلك موقف ملتبس يعارض نمط الميتافيزيقا الذي كان يستقيم في نظر سبينوزا. أمّا الملاحظات النقدية لهيغل في هذا المضمار ضدّ سبينوزا، فتعلّقت أيضاً وبشكل ضمنيّ بفلسفة الهوية لشلنغ، من حيث اعتقد هذا الأخير أنّه بإمكانه أن يحيل إلى سبينوزا في بعض النقاط الحاسمة كما بيّنا أعلاه (في الفقرة ٣).

في بادئ الأمر لم يزل هيغل في طور يينا يشير إلى صياغته

(١٦٢) Vgl. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), SW 1\1, S. 121.

(١٦٣) Hegel, *Dierenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), HW 2, S. 96.

(١٦٤) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HV v 3, S. 22.

المتشكّلة للمثالية التأملية باسم الصناعة التي تُدعى «ميتافيزيقا»، ذلك أنّه قام مرات كثيرة بدروس تحمل عنوان «المنطق والميتافيزيقا» واشتغل على مخطّطات موسّعة للنشر مثل المخطوط الذي يحمل **عنوان المنطق والميتافيزيقا وفلسفة الطبيعة** (سنة ١٨٠٤/ ١٨٠٥)[١٦٥]. ولكن في نهاية المطاف يصبح علم المنطق في نظره الصناعةَ التي تخلُف الميتافيزيقا السابقة، وهو ما لا يقصي أنّه يشتغل في هذا المضمار أيضاً على المسائل التقليدية للميتافيزيقا الخاصّة، ومثاله اشتغاله على «ميتافيزيقا الروح» أو النفس (السَيكولوجيا العقلية) ونقّادها (من مثل كنطْ)[١٦٦]. يقول هيغل في القسم الأوّل من الطبعة الأولى لعلم المنطق. **مقالة الكينونة** سنة ١٨١٢، إن «العلم المنطقيّ [. . .] يكوّن الميتافيزيقا الحقيقية أو الفلسفة التأمّليةَ»، ويحدّد موضوعها على خلاف عرض الروح المتجسّد في تطوّره ضمن فنومينولوجيا الروح، على النحو الآتي:

«الوعي هو الروح بوصفه معرفةً متجّسدة ولكنّها حبيسة الخارجية. ولا تقوم حركة تقدُّم هذا الموضوع، مثلها مثل تطوّر كلّ حياة طبيعية وروحية، إلا على طَبيعة الأيسيّات (Wesenheiten) المحضة التي تكوّن مضمون المنطق. فالوعي باعتباره الروح الذي يظّهر ويتحرّر في طريقه من انعدام توسيطه وتجسّده الخارجي، يصير إلى المعرفة المحضة التي موضوعها هو هذه الأيسيات المحضة من مثل «في ذاته» و«لذاته». إنّها الأفكار المحضة، الروح الذي يتفكّر ماهيّتَه»[١٦٧].

وعليه، فالمنطق يمْثُل في نظر هيغل بمعنى ما يحلّ محلّ الميتافيزيقا من حيث يكوّن العلم الأساس لجميع مجالات فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح أو الفكر (البشري)، لأنّها تتأسّس، وهكذا هي أطروحته القويّة،

---

(١٦٥) Zu diesen ersten Entwürfen und der Frage, warum Hegel später den Titel.Metaphysik «unter den der.Logik» derart subsumiert, daβ diese «zugleich die eigentliche Metaphysik» sein kann, vgl. Fulda 2003, S. 75-81, 93-100.

(١٦٦) Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begri* (1816), HW 6, S. 487-493; und zu allen drei Gebieten der *metaphysica specialis* in der Schulmetaphysik und sodann aus Kantischer Perspektive vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I (1830), HW 8, S. 97-106; 124-137. Vgl. hierzu Fulda 1991a, S. 9-27.

(١٦٧) Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1812,* 21832), HW 5, S. 16-17.

على أيسيات محضة في شكل أفكار محضة. وفضلاً عن ذلك، هذا المنحى الماهَوي هو مثالية **تأمّلية** لأنّ هذه الأفكار المحضة أو التعيينات الفكرية تُفهَم على معنى الروح الذي يتفكّر نفسَه ولا يمثّل كما هو بيّن تماماً الفكر البشري المتناهيَ وحسب، بما أن هذا لا يمكن أن يكون أساس كلّ حياة طبيعية وفكرية (بشرية)، وبالتالي فإنّنا لا نحيد عن سواء السبيل إذا تذكّرنا في هذا الموضع النظريات القديمة في اللوغوس أو الفكر (النوس) وبخاصّة مقالةَ أرسطوطاليس في الفكر الذي يتفكّر ذاته (نُويزِيسْ نوُوزِيُوس. **ما بعد الطبيعة**، ١٠٧٤ب). ويُثبت هيغل في وقت لاحق هذه العلاقة نفسها عندما يشدّد في تصدير القسم الأوّل للطبعة الثانية لعلم المنطق، على «اللوغوس، مبدأ ما يوجد، حقيقة ما يحمل الأسماء للأشياء؛ إن اللوغوس هو آخِر ما ينبغي أن يُترَك خارج العلم المنطقي»(١٦٨). أو عندما يقول في **موسوعة العلوم الفلسفية**: «إنّ النوسْ وبتعيين أعمق الرّوح، هو علّة العالَم»(١٦٩). ولا يسعنا أن ننسى أن تعيين هيغل الجديد لعلم المنطق باعتباره الميتافيزيقا الحقيقيّة لا يرتبط بالنقاشات التي عاصرها وحسب، بل يعود أيضاً إلى محاولة تتعلّق بإدراج جديد لأشكال الميتافيزيقا القديمة ضمن مسار التحوّل ذاك(١٧٠).

ومع ذلك، كانت فلسفة سبينوزا التي بُعثت بصورة ما من جديد، تشكّل في نهاية المطاف هي أيضاً بالنسبة إلى هيغل وإلى جانب فلسفة كنط، مرجعاً هامّاً وتحدّياً لفكره الخاص كما هي الحال بالنسبة إلى معاصريْه الشهيريْن فيشته وشلنغ. ويظلّ حكم هيغل حكماً ملتبساً في دروسه في تاريخ الفلسفة التي لا يمكننا اليوم أن نقول بعدُ أيّ قسم منها ينتمي إلى نصوص أعوام برلين التي نشرت بعد وفاته [٤٦] وأيّها ينتمي إلى المخطوط المفقود الذي يعود إلى بداية طور يينّا حيث كان هيغل قد

---

(١٦٨) Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832),* HW 5, S. 30.

(١٦٩) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen VVissenschaften* I (1830), HW 8, S. 52.

(١٧٠) Zu einigen Aspekten seiner gegen scholastische Deformationen gerichteten Restituierung der.ersten Philosophie *(prote philosophia)* des Aristoteles (die erst später den Titel Metaphysil erhielt) vgl. Pätzold 1988, S.602-619. Zum breiteren Spektrum der Verarbeitung antiker Metaphysik (insbesondere auch der platonischen und neuplatonischen Elemente) durch Hegel vgl. Düsing 1983, S. 40-159.

قام أيضاً بدروس في تاريخ الفلسفة. من جانب أوّل، تشكّل فلسفة سبينوزا («المثالية السبينوزية»!)(١٧١) في نظره الشرط المطلق للفلسفة الحديثة برمّتها («إمّا السبينوزية أو فلا فلسفة»)، حتى إنّها تمثّل مفترَض تحرّر الفكر.

«عندما يشرع في التفلسف، فإنّه عليه أوّلاً أن يكون سبينوزياً. لا بدّ من أن تسبحَ النفسُ في ذلك الأثير للجوهر الواحد حيث يزول كل ما نعتبره حقيقياً. على كلّ فيلسوف أن يتوصّل إلى نفي الجزئيّ هذا؛ فإنّما هو تحرير الفكر وأسُّه المطلق»(١٧٢).

هذه أمارات غالباً ما نربطها بديكارت أكثر ممّا نربطها بسبينوزا، ولكنّه واضح هنا أن هيغل يقدّر قبل كلّ شيء نظرية سبينوزا في التوحيد. ومن جانب آخر يظلّ توحيد سبينوزا لجوهر إلهي في نظر هيغل أمراً مستشكِلاً، لأنّ هذا الجوهر في الوقت نفسه ما زال لا يمثّل بالنسبة إليه «مبدأ الذاتية»: «لا بدّ أيضاً من أن يُتفكّر الجوهر بوصفه فعّالاً في حدّ ذاته وحيّاً، وبهذا تحديداً يتعيّن بوصفه روحاً»(١٧٣). وينسج هيغل في هذا المضمار بشكل بيّن تماماً على منوال عرْض يعقوبي، عندما يقول: «وبالتالي، لا يمكن أن نطوّر انطلاقاً من الجوهر اللامتناهي أنّه يوجد ذهن وإرادة وامتداد [. . .] إنّه حقّاً الواحد حيث يمرّ كلّ شيء ليزول فيه، ولكن لا شيء يخرج منه». لقد تصوّر يعقوبي بكيفية خاطئة مفهوم سبينوزا في الجوهر باعتباره «الكينونة الأصلية، الفعليّ الثابت والحاضر الذي لا يمكن أن يكون هو ذاته خاصّية [. . .]، ولا يمكن أن يكون على الإطلاق إلا واحداً أحداً ولا بدّ من أن يتغلغل فيه كلّ شيء ويتحوّل إلى واحد بإطلاق. [. . .] لهذا، لا يمكن أن يسمّى الله من حيث التمييز، شيئاً جسمياً ممتدّاً بقدر ما لا يمكن أن يسمّى شيئاً مفكّراً»(١٧٤). بهذا، يُدفع المفهوم السبينوزي للجوهر في اتجاه تقريبه من مفهوم بارمنيدس في الكينونة، وهو ما يقوله هيغل بشكل صريح: «إنّه مطابق

(١٧١) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, HW 20, S. 161; 163f.

(١٧٢) Ebd., S. 164; 166.

(١٧٣) Ebd., S. 164; 166-174 Ebd., S. 167.

(١٧٤) Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza* (1785), JW 1.1, S. 98; 112; 111.

لما هو «الأونْ» [الكينونة] عند الإيليين. إنّه الحدس الشرقي الذي لم يفصح عنه الغرب إلا مع سبينوزا»(١٧٥). ولكنّه لا يتّهم سبينوزا كما يفعل الكثيرون، بالإلحاد، بل باللاكونية، أي إنه ينبغي تبعاً لتفكير سبينوزا أن يكون العالَمُ هو المتناهيَ واللاجوهري أو الزائل. وهيغل في هذا السياق غثٌّ في كلامه حتى أنّه أشار إلى أن سبينوزا نفسَه قد مات «مسلولاً»(١٧٦). ولكنّنا سنعود مرّة أخرى إلى فهم هيغل لسبينوزا عند خوضنا في معالجته لمفهوم «المطلق».

في بادئ الأمر، لكي نطّلع عن كثب على ما يتميّز به مفهوم العقل عند هيغل ضمن صياغته للمثالية التأملية، بإمكاننا وهو الأنسب، أن نهتدي باللحظات الثلاث للمنطقي كما قدّمها هيغل في عرضه للمنطق داخل **موسوعة العلوم الفلسفية** (١٨١٧، ١٨٢٧(٢)، ١٨٣٠(٣))، ضمن «المفهوم الاستهلالي» في الفقرات ٧٩ ـ ٨٢.

«§ ٧٩

للمنطقي من حيث الشكل جوانب ثلاثة:

أ) **الجانب المجرَّد أو الذهني**، ب) **الجانب الجدلي أو العقلي ـ السالب**، ج) **الجانب التأمّلي أو العقلي ـ الموجب**.

لا تكوّن هذه الجوانب ثلاثتُها ثلاثة أقسام للمنطق، بل تكوّن لحظاتِ كلّ ما له واقع منطقي، أي كل مفهوم أو كلّ ما هو حقيقي بعامّة. ويمكن أن تُجمَع ضمن اللحظة الأولى، أي الذهني ومن ثمّ يُحتفَظ بها منفصلة بعضها عن بعض، ولكنّها بهذا لا تُعتَبر على حقيقتها ـ فالإشارة المقدَّمة هنا إلى تعيينات المنطقي مثلها مثل التقسيم، ليست إلا من باب الاستباق والإشارة التأريخية(١٧٧).

§ ٨٠

أ) يقف التفكير بوصفه **ذِهناً** عند التعيينية الراسخة واختلافها عن

(١٧٥) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, HW 20, S. 165.

(١٧٦) Vgl ebd., S. 163; 177; 167.

(١٧٧) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I (1830), HW 8, S. 168.

تعيينيّات مغايرة. ويصدق مثل هذا المجرَّد المحدود بالنسبة إلى هذا التفكير كطرف قائم وكائن لذاته(١٧٨).

§ ٨١

ب) اللحظة **الجدلية** هي الانتفاء الذاتي لمثل هذه التعيينات المتناهية ومرورُها في التعيينات المقابلة لها.

١. عندما يتناول الذهن العنصرَ الجدليَّ منفصلاً لذاته، وبخاصّة في المفاهيم العلمية، فإن الجدلي يكوّن **الشكّية**. وتتضمّن الشكّيةُ مجرَّد النفي نتيجةً للجدلي. ٢. تُعتبر الجدلية عادة فنّاً خارجياً يثير بشكل اعتباطي، اضطراباً ضمن مفاهيم متعيّنة ويُحدِث فيها مجرَّدَ ظاهر تناقض، على نحو أنّه ليست هذه التعيينات، بل هذا الظاهر هو الذي سيكون باطلاً وأنّ الطرف الذهني هو الذي سيكون بالأحرى الحقَّ. وليست الجدلية في كثير من الأحيان إلا نظاماً ذاتيّاً لاستدلالٍ يتأرجح بين هذا الجانب وذاك، نظاماً يعدم المغزى وتُغطّى فيه نقطة الضعف بالألمعية التي تُنتج مثل ذلك الاستدلال. في تعيينها الخاص، تكون الجدلية بالأحرى الطبيعة الحقيقية والخاصّة بتعيينات الذهن والأشياء والمتناهي بعامّة. والتفكّر هو في بادئ الأمر مجاوزة [٤٧] للتعيينية المعزولة ووصلها من حيث توضع ضمن علاقة مع المحافظة عليها أيضاً ضمن مصداقيتها المُفرَدَة. وعلى العكس، الجدليّة هي تلك المجاوَزة **المحايثة** التي تُعرض فيها الطبيعةُ الآحادية والمحدودة لتعيينات الذهن بما هي كذلك، أي بما هي نفي لها. فكلّ متناه إنّما وجوده أنْ ينتفي ذاتيّاً. لذا، يكوّن العنصرُ الجدليُّ النفسَ المحرِّكةَ لمجرى التقدّم العلمي وهو المبدأ الذي يحصل به وحده ترابطٌ وضرورةٌ ضمن مضمون العلم، ويكمن فيه بعامّة الارتقاء الحقيقي وليس الخارجي فوق المتناهي(١٧٩).

§ ٨٢

ج) يفهم **التأمّليُّ** أو **العقلي ـ الموجب** وحدة التعيينات

---

(١٧٨) Ebd., S. 169.

(١٧٩) Ebd., S. 172-173.

ضمن تضادّها، **الإيجابيّ** المتضمَّن في انحلالها وزوالها.

١. للجدلية نتيجة إيجابية لأنّ لها مضموناً متعيّناً، أو لأنّ نتيجتها ليست في الحقيقة عدماً مجرَّداً وخاوياً، بل هي نفي لتعيينات معيَّنة تكون متضمَّنَةً في النتيجة، لأنّها تحديداً ليست عدماً غيرَ موسوط، بل نتيجةٌ. ٢. لذا فإن هذا العقليّ مع أنّه مفكَّر فيه ومجرَّد أيضاً، هو في الوقت نفسه عنصر متجسّد، لأنّه ليس وحدةً بسيطة وصوريّة، بل وحدة تعيينات مختلفة. وعليه فالفلسفة لا تتعلّق البتّة بتجريدات بحتة أو أفكار صورية، بل بأفكار متجسّدة ومتعيّنة. ٣. يتضمّن المنطق التأمّلي مجرّدَ منطق الذهن ويمكن أن نبني هذا انطلاقاً من ذاك، ولا يقتضي هذا إلا أن نترك جانباً العنصر الجدلي والعنصر العقلي. على هذا النحو يصير هذا المنطق إلى ما هو عليه المنطق الدارج، أعني تأريخاً لشتّى التعيينات الفكرية المجمَّعة تصدق في تناهيها كشيءٍ ما لامتناه»[١٨٠].

يرى هيغل مثل كنط أنّه لا بدّ من أن نميّز بوضوح بين الذهن والعقل. لكنْ، ليس التقويم بالنسبة إليه تقويماً مغايراً فقط لما يمكن أن يتراءى بعدُ للمرء من معالجته السيئة للذهن. بالنسبة إلى هيغل لا يطغى مفهوم العقل بشكل واضح وحسب، بل يُدخل تمييزاً آخر على مفهومه للعقل يكون جوهريّاً بالنسبة إلى إسناد المهمّة التي ينبغي أن يضطلع بها المنهج الجدلي عند تكوّن التعيينات المفهومية وضمن مجرى التطوّر الذي يتقدّم نحو نسق المفاهيم باعتبارها تعيينات محضة للتفكير. يحلّ هذا محلّ ضرب استنباط المقولات وكيفيته في المثالية النقدية لكنط وفيشته الأوّل، ضرب الاستنباط وكيفيته اللذيْن كان هيغل في وقت مبكّر قد تذمّر منهما في **كتاب الفرْق**. وفي الوقت نفسه، لا يمكن أن نتجاهل أن اللحظة الذهنية للعنصر المنطقي أو «منطق الذهن»، تظلّ مفترَض لحظتي العقل ضمن وظيفته المرصودة لأجل «المنطق التأمّلي» أو تكون متضمَّنة في هذا المنطق، لأنّ المجاوزة المحايثة لآحادية التعيينات المتناهية بواسطة اللحظة الجدلية أو السالبة للعقل لن تكون ممكنة من دون ترسيخ وتثبيت الذهن لتلك التعيينات. وبعبارة أخرى: من دون الترسيخ

(١٨٠) Ebd., S. 176f.

المتقدّم للتعيينات الأحادية للذهن لن نعثر على التعيينات المقابلة لها تعييناً، ولن نتوصّل في النهاية إلى وحدتها المتجسّدة والمتعيّنة من خلال الخطوة اللاحقة التي تتمثّل في اللحظة التأمّلية أو الموجبة للعقل، حيث يقع التأليف بواسطة المنهج الجدلي، بين تعيينات مختلفة تُحصَّل في شكل أطراف متضادّة. ولا بدّ من أن ننتبه أيضاً إلى أن الجدلية بالنسبة إلى هيغل لا تكوّن في الظاهر منهجية للعقل وحسب، أعني لحظة من لحظات ملَكة المعرفة هذه. فلا يمكن أن نتجاهل النفَس الأنطولوجي الدفين: إن الجدلية تُبرز حقّاً في بادئ الأمر طبيعةَ تعيينات الذهن (وبالتالي تُظهر قدرة معرفية)، ولكنّها بالإضافة إلى ذلك تكوّن في نظر هيغل «الطبيعة الحقيقية [. . .] للأشياء وللمتناهي بعامّة». وفضلاً عن ذلك، يتوافق هذا جيّداً مع الملاحظة المقتطفة من **كتاب الفرق** التي ذكرناها أعلاه وتقول إن «الانفصام الضروري [. . .] هو عامل الحياة التي تتكوّن دوماً على نحو متضادّ»[١٨١]. من المهمّ أن نرى على أساس هذا التوتّر الكامن بين التصوّر الإبستيمولوجي (البيّن) للذهن والتشديد الأنطولوجي (غير البداهي) على الجدلية باعتبارها الجانب السالب للعقل، كيف يسعى هيغل إلى فهم اللحظة الخاتمة للمنطقي، أي الجانب الموجب أو التأمّلي للعقل. ذلك أن المسألة المتعلّقة بما إذا كان هيغل لا يرى ههنا إلا بعداً إبستيمولوجياً أو يرى في الأصل بعداً أنطولوجياً أو أنّه يستطيع الجمع بين البُعديْن، هي بالضبط المسألة التي من شأنها أن توضّح نمط المثالية التأملية في سياق المعنى الذي أراده هيغل. سيكون توضيح هذه المسألة هامّاً أيضاً في ما يتعلّق بمسألة مفهوم المطلق التي علينا هنا أيضاً أن نعالجها، أعني كيف ينبغي تأويل كيفية الكلام الهيغلي عن «الفكرة المطلقة» على أساس تصوّر هيغل للروح الذي يتفكّر ذاته.

في الفقرة ٨٢ التي استشهدنا بها أعلاه، [٤٨] لم يتقرّر في بادئ الأمر سوى أن الدور النهائي للعقل الموجب أو التأمّلي يقوم بالنظر إلى المتضاد على إنتاج وحدة متجسّدة ومفعمة بالمضمون تتّخذ شكل وحدةٍ

---

(١٨١) Hegel, *Dierenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), HW 2, S. 21. Zur Rolle der Negativität und den reflexionslogischen Formen der Negation in Hegels Logik vgL Henrich 1978, S. 213-229 und Wolff 1981, S. 101-168.

تعيينات مختلفة. ثمّ يُتصوَّر هذا العقليّ ذاتُه باعتباره في الآن نفسه مجرَّداً («متفكَّراً») ومتجسّداً، ولكنّ الأمر يتعلّق في البداية وطبقاً للمعنى الإبستيمولوجي المثالي، بـ «أفكار موضوعية». ومع أنّنا ما زلنا داخل النسق الهيغلي نتحرّك ههنا في نطاق «ما له واقع منطقي»، أي المنطق بوصفه «العلم الذي يُدرك الأشياء في الأفكار»[١٨٢]، فإن الخطوة التي تنتقل بنا إلى أبواب النسق التي تتعلّق بفلسفة الواقع الفعلي (فلسفة الطبيعة والروح الذاتي والموضوعي) قد تمّ إرساؤها من البداية، ذلك أن الافتراض المثالي القوي بأنّ الأمر يتعلّق بأفكار موضوعية، يصدق في نظر هيغل بالمعنى الآتي:

«أنّه يوجد في العالَم ذهن وعقل فهذا يعني نفسَ ما تتضمّنُه عبارةُ «أفكار موضوعية». ولكنّ هذه العبارة ليست ملائمة لأنّ الـ «فكرة» لا تنتمي إلا إلى الروح والوعي والـ «موضوعي» لا ينطبق أوّلاً إلا على ما لا ينتمي إلى الروح»[١٨٣].

لا يتّضح إلا مع نهاية هذا القسم الأوّل من بناء نسق **موسوعة العلوم الفلسفية** أن العقل لا يمكن أن يصدق عندئذٍ في نظر هيغل بما هو وحدة متجسّدة لتعيينات مختلفة إلا عندما يُفهم باعتباره فكرة. بيد أن العقل يُطالَب ههنا بأن يشتمل في حدّ ذاته على البعديْن الإبستيمولوجي والأنطولوجي على حدّ سواء: «يُمكن أن تُدرَك الفكرة بوصفها العقلَ (وهذه هي الدلالة الفلسفية الحقيقية للعقل)، ثم بما هي الذات ـ الموضوع، وحدة الفكري والواقعي، المتناهي واللامتناهي، النفس والجسد، [...] إلخ»[١٨٤] لكنّ العقل إذْ يُدرك بوصفه فكرة، لا يمكنه أن يحقّق ذلك إلا لأنّ هيغل يرفع الفكرة إلى مرتبة المطلق ويُبرز بكيفية متّسقة أنّها الموضوع الحقيقي الوحيد، أي بكيفية مغايرة لكنط الذي لم يزلْ ينطلق من الأفكار الترانسندنتالية الثلاث في تناظرها مع المجالات الثلاثة للميتافيزيقا الخاصّة. فالأمر لا يتعلّق في هذا المضمار بمسألة العدد وحسب، ذلك أن هيغل لا

---

(١٨٢) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I (1830), HW 8, S. 81.

(١٨٣) Ebd.

(١٨٤) Ebd., S. 370.

يستطيع أن يوافق على التوصيف الكنطي لفكرة من الأفكار الترانسندنتالية بما هي محَلّ خيال، أعني إذا نظرنا إليها بشكل إيجابي، بما هي فكرة تنظيمية(١٨٥). وعليه فإن هيغل في هذا الموضع يأخذ من جديد بواحدية الجوهر عند سبينوزا ولكنّه يحوّلها إلى واحدية الفكرة، وهذا يعني أنّها عندَ هيغل ليست جوهراً وحسب، بل ينبغي أن تصير ذاتاً أو روحاً.

«لا ينبغي أن تُتناول الفكرة نفسُها بما هي فكرة لأيّ شيء، بقدر ما لا ينبغي أن يؤخذ المفهوم بما هو مجرّد مفهوم متعيّن. فالمطلق هو الفكرة الكلّية والواحدة التي تصير من حيث تحكم، جزئيّة لتكوّن نسق الأفكار المتعينة التي لا تكون إلا من حيث تؤول إلى الفكرة الواحدة، إلى حقيقتها. ويتولّد عن هذا الحكم أنّه إذا كانت الفكرة في بادئ الأمر الجوهر الكلّي والواحد وحسب، فإن تحقُّقيتَها الحقيقية والمتطوّرة هي أن تكون مع ذلك بوصفها ذاتاً ومن ثَمّ بوصفها روحاً»(١٨٦).

عندئذٍ يُطرح السؤال المتعلّق بكيفية عرض هيغل لتصوّره الخاص للمطلق الذي لا يصير مطلقاً، إلا ضمن المرور عبر جميع أقسام النسق ومن خلال رجوعه إلى ذاته(١٨٧).

يُفرد هيغل في علم المنطق، ولا سيمّا في **مقالة الماهية** عام ١٨١٣ فصلاً كاملاً بعنوان «المطلق»، ويضمّ إليه أيضاً هامشاً يتعلّق بسبينوزا (ولايبنتس). لكنْ لا يمكن أن ننظر إلى المطلق كما ننظر إلى أيّ مقولة من مقولات المنطق الهيغلي الأخرى، ذلك أنّه لا يمكن أن يُعيَّن على المعنى الدارج. يكون المطلق غيرَ متعيَّن من جهة ما هو «هويّة بسيطة متكتّلة»، فهو لا شيء البتّة («نفيُ جميع المحمولات»)، ومع ذلك ينبغي أن يكون أساس كلّ شيء («إثباتُ جميع المحمولات»)(١٨٨). لذا، يجب أن يتمّ

---

(١٨٥) Vgl. z. B. Hegel, *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Begri* (1816), HW 6, S. 463. Zu Hegels mehr als nur epistemologischer Bedeutung seines Konzepts von -absoluter Idee- vgl. Fulda 1991b, S. 80 ff.; Fulda 2003, S. 121 ff.

(١٨٦) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I (1830), nw 8, S. 368.

(١٨٧) Vgl. zum Verfahren der fortschreitenden Darstellung des Absoluten in einer Reihe von Definitionen und der damit verbundenen Probleme: Fulda 1991b, S.65-78; Fulda 2003, S. 104-122.

(١٨٨) Vgl. Hegel, *Alissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen* (1813), HW 6, S. 187.

عرض المطلق بكيفية مغايرة لتعديد المحمولات الفردية التي ستُحمَل عليه، ولا سيّما التي يمكن أن تُمنع عنه. ومن ثَمّ فإن السبيل الوحيدة التي تظلّ مفتوحة هي التي يسميّها هيغل «العرْض الذاتيّ للمطلق» أو «تقديمُ ما هو المطلق»(١٨٩). بهذا يُنظَر إلى المطلق باعتباره ذاتاً ومن ثَمّ بوصفه أيضاً طرفاً يعرُض ذاتيّاً. غير أن المسرحية المعروضة تدوم كما جرت به العادةُ، الزمن المخصّص لها وتحدث في مشاهد عديدة وتشهد أقنعة متنوّعة آخر قناع منها هو الذي يسقط في النهاية. أمّا القناع الأوّل الذي يهلّ المطلق من الآن مقنَّعاً به، فيتّخذ الآن معالم التفكير السبينوزي. ولكن، بما أنّه مباشرةً القناع الأوّل وحسب، فإن هيغل يقابل البناء النسقي والأكسيومي لـ **إتيقا** سبينوزا (حيث يرسم سبينوزا من البداية وبواسطة ثمانية حدود وسبع مبرهنات، السياقَ المفهومي والنظري لفكرته في المطلق، الكائن اللامتناهي بإطلاق، أي الجوهر)، بشكل واضح لا يترك مجالاً للّبس: «لا يمكن أن يكون المطلق طرفاً أوّلاً وغيرَ موسوط، بل المطلق هو بالجوهر نتيجة ذاته»(١٩٠).

وبما أنّه لا يمكن إذاً تعريف المطلق على المعنى العادي بواسطة التفكّر الخارجي ولا تعيينه إيجابيّاً بكيفية نسقية (والأرجح أن هذا يُقال أيضاً لمعارضة فلسفة الهوية لشلنغ أيضاً)، فإن هيغل يقدّم في هذا الفصل [٤٩] حول «المطلق» وبدلاً من هذا وذاك، المشهد الأوّل للعرض الذاتي للمطلق وبلغة نصف سبينوزية إذ يستخدم عبارتي «الصفة» و«الضرب» (في صيغة المفرد!).

«**أوّلاً** فالصفة هي المطلق في **تطابقه** البسيط مع ذاته. **ثانياً** فهي **نفيٌ**، وهذا باعتباره نفياً، هو التفكّر الصوريّ في الذات. هذان الجانبان يكونّان في بادئ الأمر حدّيْ الصفة التي تكوّن هي نفسُها حدَّهما الأوسط ـ الحدّ الثاني هو **السلبي** بما هو **سلبي**، التفكّر الذي يظلّ خارج المطلق ـ أو من حيث يُتناوَل بوصفه باطنَ المطلق ويقوم تعيينه الخاص على وضعه لذاته بوصفه ضرباً، فهو خروج المطلق عن ذاته وفقدانه لذاته ضمن تغيّر

(١٨٩) Ebd.

(١٩٠) Ebd., S. 196.

الكينونة وعرضيتها، مروره في الطرف المقابل من دون رجوع إلى الذات، تنوّع الصورة وتعيينات المضمون تنوّعاً يعدم الجملة الشاملة.

لكنّ الضربَ، خارجية المطلق، ليس هذا وحسب، بل هو الخارجية إذْ توضع بوصفها خارجية، مجرّد ضرب وكيفية، ومن ثَمّ فهو الظاهر بما هو ظاهر أو انعكاس الصورة على ذاتها، وبالتالي، التطابق مع الذات الذي هو المطلق. وعليه، فالمطلق لا يوضع بالفعل بوصفه هوية مطلقة إلا في الضرب. فلا يكون ما يكون، أعني تطابقاً مع ذاته، إلا بوصفه سالبيّةً تتعلّق بذاتها، أي بما هو ظاهر يوضع بوصفه ظاهراً.

لهذا يكون عرض المطلق قد استوفى تماماً لحظاته من حيث يبدأ بهويته المطلقة ثم يّمرّ إلى الصفة ومنها إلى الضرب».

بما أن الهوية البسيطة والمتكتّلة للمطلق كما رأينا أعلاه، تكون بما هي كذلك غيرَ متعيّنة ولا تقبل التعيين، فلا بدّ من أن تعرُض هذه الهوية المطلقة عرضاً ذاتيّاً، أي أن تُظهر ما تكون هي نفسُها. وهذا يحصل في خطوة أولى بمحاولة الانطلاق من هويّة المطلق التي تعرى من العلاقة والنظر إلى المطلق باعتباره صفة، أي أنْ ننسّبه من حيث نُظهر بنيته المتميِّزة الممكنة. «ليست الصفة إلا المطلق النسبيّ، علاقة لا تدلّ إلا على أن المطلق يكون في صورة تعيين»[١٩١] وإذا اعتبرنا الأمر على نحو صوريّ فإنّه توجد صيغتان، إمّا تعيين في صورة إيجابية: «أ=أ» وإمّا تعيين في صورة سلبية: «أ≠ب، أ≠ت، أ≠ث...». بالنسبة إلى هيغل هذان هما الحدّان اللذان تكوّن الصفة حدَّهما الأوسط. وتتأسس الخطوة التالية ضمن صورة التعيين الثانية والسلبية، ذلك أنّه تحصل في هذا المضمار كثرة («أ»، «ب»، «ت»، ...) من حيث يُطبَّق المبدأ السبينوزي الذي يقول إن كل تعيين لشيءٍ ماَ هو نفي لشيء مغاير (omnis determinatio est negatio). ويمكن أن تُعرَض هذه الكثرة بدورها بكيفيّتين. إمّا أنّها، إذا صحّت العبارة، تسقط من السماء، أي تُجلب من أيّ جهة اتفقت، وتكوّن لهذا، كما يقول هيغل، تفكّراً خارجيّاً عن المطلق. ومن ثَمّ تنشأ

---

(١٩١) Ebd., S. 191. Hier ist die Nähe zu Schellings früher Identitätsphilosophie besonders groβ; vgl. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), SW IV, S. 122.

الصعوبة عن وجوب التسليم بشيء ما إلى جانب المطلق. وإمّا أن تلك الكثرة تودَع في المطلق ذاته على نحو أنّه يضع نفسه بوصفه ضرباً (أ = ب ٨ ت ٨ ث، . . .)، أي يكون كلَّ شيء من دون أن يكون مع ذلك واحداً منها. ومن ثَمّ تنشأ صعوبةُ أنّه يتخارج عن ذاته بمعنى يتوه ذاتيّاً «ضمن تغيّر الكينونة وعرضيتها»، وبهذا يُقصَد بالطبع الكائن المتناهي. لكنْ، إذا اعتبرنا ضربَ المطلق هذا بوصفه ظاهراً وحسب، فإنّنا نشرع عندئذٍ في العودة حقّاً، في بادئ الأمر من صورة التعيين السلبية لصفة المطلق إلى صورة تعيينه الإيجابية ومن ثَمّ العودةُ في الختام إلى الهوية المطلقة.

لكنّ هذا العرْض الأوّل (الموجب) للمطلق في ثوبه السبينوزي، لا يتفادى خطر اللاكونية أو «انسلال» الأشياء المتناهية أمام المطلق الذي يبتلع كلّ شيء. يقول هيغل في التقويم الختامي من دون أن يذكر اسم سبينوزا في هذا الموضع:

«ما زال هذا العرض الموجب يُمسك بالمتناهي قبل زواله ويعتبره عبارةً ونسخة للمطلق. لكنّ شفافية المتناهي التي لا تترك مجالاً إلا للمطلق لكي ينفذ منها ببصره إلى ذاته، تنتهي إلى زوال تامّ. ذلك أنّه لا شيء في المتناهي سيحفظ له اختلافاً ما أمام المطلق، فإنّما هو وسَط يبتلعه ما يظهر من خلاله»[(١٩٢)].

يسمح لنا هذا الموضع النسقي، ضمن علم المنطق لهيغل (في مقالة الماهية وليس بعدُ في مقالة المفهوم) وما يرتبط به من كيفية في التقديم الأوّل لعرضٍ للمطلق (عبر الخطوات التفكّرية والمنطقية التي عرضنا)، بأنّ نتعرّف إلى أن الأمر ما زال ههنا لا يتعلّق بموقف خاصّ بهيغل، بل يتعلّق بشكل هامّ ولكنّه ناقص يتطابق من زاوية تاريخية فلسفية مع سبينوزا. إن الأمر هو بالفعل هكذا، هذا ما يتّضح من الجمل الأولى للهامش الذي يُضَمّ إلى الفصل المتعلّق بـ «المطلق»: «يتناسب مفهوم سبينوزا في الجوهر مع مفهوم المطلق وعلاقة التفكّر بالمفهوم نفسه كما عرض ههنا. فالسبينوزية في هذا المضمار فلسفة ناقصة من حيث يكون

---

(١٩٢) Hegel, *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Vesell* (1813), HW 6, S. 190.

التفكّر وتعيينه المتنوّع تفكيراً خارجيّاً»[١٩٣] ولهذا السبب فإن الأمر ـ حسب هيغل ـ يتعلّق في هذا المضمار [٥٠] وقبل كلّ شيء بتفكير ما زال غيرَ كافٍ؛ لأنّ حدَّي الصفة والضرب ينشآن عن التفكّر الخارجي ومن ثَمّ عن الذهن الإنساني المتناهي وحسب[١٩٤].

وعليه، فالعرْض الذاتي للمطلق هو مثال على العلاقة المعقَّدة بين الجانب التاريخي والجانب المنطقي عند هيغل. يتحوّل هذا العرض الذاتي للمطلق إلى مسار يتحقّق فلسفياً وتاريخياً، ويرى هيغل بوضوح أن سبينوزا هو الذي أقرّه لأوّل مرّة بصورة قطعية. ولكنّ الأمر يتعلّق أيضاً بالنسبة إلى هيغل بتفسير نسقي لشكل تعيينات المطلق ضمن منطقه التأمّلي، تفسيراً يتّخذ حقّاً في هذا الموضع (ضمن الفصل المخصّص للـ «مطلق») شكلاً متعيّناً، ولكن لا يمكن بعدُ أن يكون بما هو كذلك منتهياً. ذلك أن الهدف من المنطق التأمّلي بالنسبة إلى هيغل في علم المنطق هو أبعد من ذلك وهو هدف النسق بأكمله، أعني «الفكرة المطلقة»:

«الفكرة المطلقة هي وحدها كينونة، حياة لا تنقضي، الحقيقة التي تعلم ذاتها، وهي كلّ حقيقة. إنّها الموضوع والمضمون الوحيد للفلسفة. وبما أنّها تتضمّن في حدّ ذاتها كلّ تعيينيّة وتكمن ماهيتها في أنّها ترجع إلى ذاتها بواسطة تعيّنها الذاتي أو تحوّلها إلى جزئي، فإن لها تشكّلات متنوّعة، وشاغل الفلسفة هو أن تتعرّف إليها ضمن هذه التشكّلات. فأمّا الطبيعة والروح فهما بعامّة شكلان متباينان لعرض كيان الفكرة المطلقة، وأمّا الفنّ والدين فهما شكلاها المختلفان لكي تفهَم نفسها وتقدّمَ كياناً متطابقاً معها. تشترك الفلسفة مع الفنّ والدين في المضمون نفسه والغاية نفسها، ولكنّها الشكل الأعلى لتفهّم الفكرة المطلقة، لأنّ كيفيتها هي الكيفية العليا، [أعني] المفهوم»[١٩٥].

وبالتالي، ينبغي للفكرة المطلقة بالفعل أنْ تضطلع في المثالية التأمليّة لهيغل بالدور الأنطولوجي والدور الإبستيمولوجي. وينبغي أن

---

(١٩٣) Ebd., S. 195.

(١٩٤) Vgl. Ebd., S. 196 ff.

(١٩٥) Hegel, *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Begri* (1816), HW 6, S. 549.

تكون الكينونة والحياة (الطبيعة) والمعرفة (الروح الذي يتفكّر ذاته) ـ على حدّ سواء ـ أشكالَ كيانها التي تتحقّق إبستيمياً (معرفياً) ضمن الفن والدين الفلسفة، ومن ثَمّ تحمل مجتمعةً عنوان «الروح المطلق»[196].

(نعثر في دروس هيغل في فلسفة الدين، وعلى سبيل المثال في المقدّمة (عام ١٨٢٤) وفي مفهوم الدين (حسب مخطوط عام ١٨٢١)[197]، على عرض مستفيض للنقاط المشتركة، والفوارق بين الدين والفلسفة، ولأساس فكرة أن تصوّر هيغل للمطلق لا يتضمّن لا في الفلسفة ولا في فلسفة الدين، عودة إلى الثيولوجيا الطبيعية التقليدية)؛ وانظر كذلك الفصل التاسع من هذا الكتاب: الدين ومفهوم الله.

إذا غضّ المرءُ الطرْف عن الدعوى الطاغية لهذا التصوّر، فإن سلسلة من الأسئلة المداخلة للأثر تظلّ قائمة، ومثاله: لماذا يعالج هيغل في سياق تنزيل فلسفة سبينوزا ضمن منطق الماهية بعامّة، «المطلقَ» لا «الجوهر»، وهو ما سيكون أيضاً أقرب من المصطلح السبينوزي؟ وفضلاً عن ذلك، يبدو أن الأمر يتعلّق بمضاعفة عندما يعود هيغل مرّة أخرى في بداية منطق المفهوم إلى وحدة الجوهر عند سبينوزا[198]. ربمّا لهذا السبب يمكن أن يكون من المنطقي أن هيغل لم يعد يجد متّسعاً لفصل «المطلق» تحديداً (وليس بمقتضى الإيجاز الملزم) ضمن الصياغة الموسوعية للمنطق (منذ نشرة هايدلبرغ الأولى لسنة ١٨١٧). وبدلاً من ذلك، يعمل هيغل في ذلك الموضع بشكل مكثّف على سلسلة منفصلة من حدود المطلق. يعني هذا مثلاً داخل نظرية الحكم والقياس المنطقي: «من هنا فصاعداً حدّ المطلق هو أنّه قياس، أو إذا عبّرنا عن التعيين باعتباره مبدأ: «كلّ شيء هو قياس»» ولكن يتقرّر في النهاية تماماً ومن جديد إذ تبلغ الفكرة المطلقة ذروتها: «بيد أن حد المطلق بأنّه الفكرة هو ذاته الحدّ المطلق. وكلّ الحدود الأخرى ترجع إلى هذا الحد»[199].

---

(١٩٦) Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* III (1830), HW 10, S. 366-394.

(١٩٧) Vgl. Hegel, 1993, S. 34-38; 95 f.

(١٩٨) Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Begri* (1816), *H/V* 6, S. 249-251.

(١٩٩) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I (1830), HW 8, S. 332; 367 f.

ومع ذلك، فالسؤال عمّا إذا كان هيغل يريد بذلك أيضاً التخلّي عن مفهوم المطلق ـ بالطبع في صيغته الاسمية وحسب ـ باعتباره مقولة من المقولات المنطقية (مع فصل يفرده لها) ضمن [استئنافه] لعلم المنطق، يظلّ سؤالاً مفتوحاً، لأنّ هيغل لم يتوصّل مع الأسف في نهاية حياته إلا إلى تنقيح الكتاب الأوّل من القسم الأوّل، أعني **مقالة الكينونة** (١٨٣٢).

دتليف بيتسولْد

أدبيات للتوسع في البحث

حول كنط

Allison, H. E. «Kant's Critique of Spinoza.» in: Richard Kennington, ed., The Philosophy of Baruch Spinoza. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1980.

Höffe, Otfried. *Kants Kritik der reinen Vernunft: Die Grundlegung der modemen Philosophie*. München: Beck C. H., 2003.

Model, A. «Zu Bedeutung und Ursprung von «Übersinnlich» bei Immanuel Kant.» *Archiv für Begriffsgeschichte*: vol. 30, 1986-1987.

Renault, A. «Transzendentale Dialektik, Einleitung und Buch I.» in: G. Mohr and M. Willaschek (eds.). *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 1998.

Seel, G. «Die Einleitung in die Analytik der Grundsätze: Der Schematismus und die obersten Grundsätze.» in: G. Mohr and M. Willaschek (eds.). *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 1998.

حول فيشته

Baumanns, Peter. *J. G. Fichte: Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*. Freiburg; München: K. Alber, 1990.

Gloy, K. «Der Streit um den Zugang zum Absoluten. Fichtes indirekte Hegel-Kritik.» *Zeitschrift für Philosophische Forschung*: vol. 36, no. 1, 1982.

Lauth, Reinhard. «Spinoza vu par Fichte.» *Archives de Philosophie*: tome 41, no. 1, 1978.

Lauth, Reinhard. *Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg: F. Meiner, 1984. (Schriften zur Transzendentalphilosophie; Bd. 6)

Philonenko, Alexis. *L'Euvre de Fichte: A la recherche de la verite*. Paris: Vrin, 1984.

Rohs, Peter. *Johann Gottlieb Fichte: Auswahl aus seinen Werken*. München: Druck und Verlag von R. Oldenbourg, 1991.

حول شلنغ

Beierwaltes, W. «Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings «Bruno».» in: *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1980.

Düsing, Klaus (ed.). *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802): zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxler*. Köln: Dinter, 1988.

Frank, Manfred. *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1985.

Jantzen, J. «Die Philosophie der Natur.» in: Hans JSandkühler, ed., *F. W. J. Schelling*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 1998.

Moiso, E. «Spekulation und empirische Wissenschaften in Schellings Naturphilosophie.» in: H. J. Sandkühler (ed.). *Interaktionen zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften: Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte zwischen Francis Bacon und Ernst Cassirer*. Frankfurt/Main: P. Lang, 1995.

حول هيغل

Boer, Karin. De. «The Dissolving Force of the Concept: Hegel's Ontological Logic.» *Review of Metaphysics*: vol. 52, June 2004.

Düsing, Klaus. *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

Fulda, Hans Friedrich. «Spekulative Logik als die «eigentliche Metaphysik»: Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses.» in: Detlev Paund Arjo Vanderjagt, eds., *Hegels Transformation der Metaphysik*. Köln: Dinter, 1991.

Fulda, Hans Friedrich. *Georg Friedrich Wilhelm Hegel*. München: Beck, 2003.

Henrich, D. «Formen der Negation in Hegels Logik.» Paper presented at: *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Edited by Rolf-Peter Horstmann. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1978.

Lauth, Reinhard. *Hegel vor der Wissenschaftslehre*. Stuttgart: Steiner Verlag, 1987.

Pätzold, Detlev. «Hegels Metaphysikbegriff im Lichte seiner Darstellung der aristotelischen und der scholastischen Metaphysik.» in: Dieter Henrich und Rolf-Peter Horstmann, eds., *Metaphysik nach Kant*?. Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.

Wolff, Michael. *Der Begriff des Widerspruchs: Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*. Königstein/Ts.: Hain, 1981. (Philosophie, Analyse und Grundlegung; Bd. 5)

[٥٥] الفصل الثالث

النسق والمنهج

إنّ مفهوم النسق الذي دافعت عنه فلسفة المثالية الألمانية، يثير حقّاً استغراب القرّاء الذين لديهم في الأصل انسياق إلى الخُبر. فالغالب على الظن أن الرغبة في تنسيق المعرفة كلّها تفضي إلى شميلةِ مفاهيم غير مبرَّرة حيث يُرفض رفضاً باتّاً أن تُؤخذ بعين الاعتبار أشكال التعليل التي يمكن العثور عليها ضمن العلوم الطبيعية. ألَا يتعيّن على الفلسفة التي تُذهل المرء بتمثّلات مضبوطة لنسقيةٍ محايثة للواقع، ألّا تسلك على منوال منهجية مشكوك فيها بهذا الشكل؟ يعبّر إدموند هوسرل عن هذا الابتسار التقليدي بتهكّم قائلاً:

«أليس «النسق» الفلسفي بالمعنى التقليدي إن جازت العبارة، مينيرفا تتولّد كاملة ومجهَّزة من رأس عبقرية خلّاقة، لكيْ تُحفَظ بعد ذلك إلى جانب مينيرفات أخرى مماثلة لها في المتحف الهادئ للتاريخ؟»[١].

غير أن ردّ الفعل هذا، لا يُنصف القناعة التي حرصت الأنساق الفلسفية الكبرى للمثالية الألمانية على العمل بها وهي التي نمت كلّها في سياق رفض الانتقائية الرومنسية والإهمال المنطقي. وهو يغفل أيضاً عن التعرّف إلى السبل المختلفة التي استعانت بها المناهج الفلسفية التي

---

(١) Husserlm, 1910, 11m s; 291 f.

تصوّرتها الفلسفة في ذلك العصر لتوطيد مملكة خاصّة لا يمكن اختزالها.

لقد وجد المثاليون الألمان أن الوصل بين فكرتي النسق والمنهج يبتعد إلى حدّ كبير عن الفكر اليومي. وعلى العكس، نصحت الفلسفة التجريبية بكيفية نموذجية حقّاً بتوخّي المناهج لتحصيل معرفة موضوعية، ولكنّها بقيت لا أدريةً في ما يتعلّق بالنوع والكيفية اللتين ينبغي أن ترتبط بهما محصّلات تلك المناهج. ومع ذلك فإن المعرفة تكون بالنسبة إلى فلاسفة المثالية الألمانية، وبخاصّة المعرفة الفلسفية، نسقيةً من حيث يتوصّل إليها المرء بمساعدة منهج مناسب. من هذا المنظور، تكون المثالية الألمانية خلَفاً للعقلانية، حتى وإنْ كانت أكثر منها راديكالية. فالقول بأنّنا نستطيع وحدنا أن نحصّل بواسطة نهج العقل معرفةً تختلف نوعيّاً عن تلك المعرفة التي تتاح لنا من خلال التجرُبة الخُبرية العرضية، يشير إلى أطروحة أساسية للفلسفة العقلانية (انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب: العقل والمطلق) أمّا الفكرة التي تقف وراء هذا فهي أنّه توجد بنية أساسية تُتاح للعقل وحده هي التي تجعل عمل الخُبر ممكناً. هكذا يعتبر ديكارت على سبيل المثال وبهذه الكيفية القبْلية المفاهيم المكتسبة بداهيةً بذاتها: فتعليلُها يكمن تحديداً في أنّها المفاهيم الواضحة والمتميّزة التي تتقدّم التجرُبة. أمّا كتاب سبينوزا **إتيقا وفق براهين النظام الهندسي**، فيعرض محاولةً واضحةً لتقديم أفكار في شكل استنتاجي ومنطقي، ولكنّها أيضاً محاولة لإبراز أنّه لا بدّ من أن تُساق أدلّة الأقوال الفلسفية بالاستعانة بالمنهج الهندسي. ويتضمّن هذا مسلكاً تحليلياً نشتق فيه حقائق مركّبة من مسلّمات أكثر بساطة. هذا هو الأساس مثلاً الذي يجعل أيّ شكل هندسي يمتلك خاصيات محدّدة نبحث عنها في نظام خطوطه وزوايا اقترانها. وتتعلّق هذه الفكرة بشكل بداهي تماماً بمعنى بعيد لـ «علّة»: إنّه في الأصل حالة من حالات «لأنّ». لكنّ المهمّ هو أنّها تتلازم مع تصوّر أن الفهم لا يحصل في التجرُبة إلا حيث يوجد تعليل بمعنى النهج التحليلي. ستكون لهذا العنصر العقلاني دلالة هامّة جدّاً ضمن تصوّر المثاليين الألمان للتعليل.

وبالرغم من أنّه يمكن أن يحصل لدينا انطباع بأنّ بعض النصوص

التي تنتمي إلى عصر المثالية الألمانية قد اهتمّت بإنتاج نظام بين المفاهيم التي طوّرتها الفلسفة وعلم الطبيعة، أكثر من اهتمامها بمسألة التوافق الخاص بهذه المفاهيم، فإنّه سيكون من الخطأ أن نفكّر أن الحاجة إلى النسقية بعامّة توجّه الحياة الخاصّة. فـ «الفكر النسقي» كما سمّاه الموسوعي دالمبير، ليس اختياراً اعتباطياً ولا نقلاً غير واعٍ عن العقلانية. عند كلّ فيلسوف هامّ من فلاسفة هذا العصر، تولّد الحاجة إلى النسق تأمّلات في جوهر المعرفة وفي البرهان الفلسفي وفي المنهج الأنسب للتوصّل إلى البراهين الفلسفية. أمّا المبدأ الأساس الذي ينتج عن هذه التأمّلات فهو أنّه لا يمكن لأيّ نسق أن يكون مقنعاً في نظر المثاليين الألمان إذا تأسّس على أقوال متنافرة وغير مترابطة.

إنّ جدول أعمال مرحلة ما بعد كنط بتركيبِه الفريد من التأمّلات في المنهج والنسق قد وُضع في جوانب حاسمة، عبر سلسلة من نصوص ك.ل. راينهولد. لقد نبّه فريدريك بايزر إلى أن راينهولد قد أثبت المقتضيات التالية في الفلسفة: ١) [٥٦] أنّه ينبغي أن تكون نسقية. ٢) أنّه ينبغي أن تنطلق من مبدأ بداهي وحيد. ٣) أن الفنومينولوجيا وحدها تستطيع أن تحقّق مثال فلسفة أولى، ومن ثَمّ فلسفة ينبغي أن تخدم بوصفها صناعة أساسية، كلَّ المباحث العقلية ويجب أن تتأسّس بكيفية أو بأخرى على تجربة الوعي المباشرة(٢). والجدير بالاهتمام هو أن كتابات راينهولد قد لاقت من قبَل غ.إ. شولتسه (الذي كان ينشر تحت الاسم المستعار: إنِزِيدِمُوسْ (Aenesidemus) نقداً ساحقاً يرفض فيه رفضاً قطعيّاً أقوال راينهولد وحتى أقوال كنط في ما يتعلّق بالدور التجريبي المُقوِّم لملَكات التمثّل باعتبارها علّة التمثّلات وأساسها. ولكنْ، بدلاً من تثبيط همّة فلاسفة من مثل فيشته وشلنغ في سعيهم إلى تملّك معيّن للفلسفة «النقدية» لكنط، بدا أن ذلك النقد الساحق قد دفعهم إلى التعمّق في المثالية الترانسندنتالية بحثاً عن تعيين مَكِينٍ لعلّة التمثّلات وأساسها، وهو تعيين أفضى إلى تأمّلات معقّدة ومتزايدة تتعلّق بدور النسق في الفلسفة. لقدْ مثّل جدول أعمال راينهولد في واقع الأمر محوراً ثابتاً من فيشته إلى

---

(٢) Beiser, 1987m s; 228.

شلنغ، من دون اعتبار أن كلّ فيلسوف يحتفظ بحق التمهيد من جديد لشروط الحوار.

وبالرغم من أن تضارباً في الآراء بين التصوّرات المختلفة يظلّ قائماً حول ما يقوّم بالضبط «النسقَ» في نظر الفلسفة، فإنّه يسود اتّفاق حول أن الفلسفة لا توجد إلا بوصفها نسقاً، وأنّ منهجاً واحداً يمكن أن يجعلنا نتوصّل إلى هذا النسق. ولا يتعلّق الأمر ههنا بأنّه لا بدّ للفلسفة من أنْ تعرض قضاياها ضمن «شكل نسقي» لتكون أكثر إقناعاً أو وضوحاً. بل بالأحرى سيكون بالإمكان إبراز الطابع النسقي للفلسفة بافتراض أنّها بما هي العلم الأساس، تعبّر في الأساس عن البنية النسقية للعقل. لقد أعطيت لهذا المشروع صيغتان، صيغة إلزامية وأخرى وصفية: فالنقاش حول النسق كان من منظور معيّن دعوة لتطبيق العقل على الحدوس، ولكن من جانب آخر كان قد جُزم أيضاً بأنّ المعرفة هي بالفعل دائماً نسقية وأنّها لا تحتاج إلا إلى الفلاسفة حتى يُتعرَّف إليها بما هي كذلك. والفلسفة باعتبارها علماً أساسيّاً، ترى أنّه من واجبها الخاص أن تُظهر النظام الداخلي للواقع الفعلي (وهذه دعوى توجد في أشكال متنوّعة بدءاً بدعم أقوال كنط في التجربة الخارجية وختماً بتصوّر شلنغ للمطلق)، وهو نظام يكوّن حقّاً أساس العلوم الجزئية، ولكنّ البرهنة عليه تتجاوز قدراتها.

يتخلّل مفهومُ «النسق» مجهودات المثالية الألمانية في اتساعها الكامل، ولهذا فإن عرضاً دقيقاً لهذا المفهوم ضمن أشكال ظهوره المختلفة سيكون شبه مغامرة لا نهاية لها. ولكي نتوصّل إلى تصوّر لهذا المفهوم كما وسم مساعي الفلاسفة على اختلاف مشاربهم، علينا أن نتفحّص من بين ما أهمِل من أشكال خاصّة للنسق يمكن اكتشافها في آثارهم، من مثل «نسق الأخلاقية» ونسق الدين ونسق المعرفة، الكتاباتِ التي أفردت في طبيعة النسق.

١ ــ كنط

إنّ للتصوّر المثالي للنسق والمنهج مقدّماته في فلسفة كنط النقدية. فاختلاف هذه الفلسفة في الرأي مع العقلانية وانفتاحها على ذلك النوع من

اللاتعيّن الذي يتماشى مع المنهج التجريبي، قد عدّلا وأثّرا إلى حدّ بعيد على أفكارها في مفهوم النسق (انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب: المعرفة والعلم). وكما يظهر من تاريخ الكنطية، فإنّه توجد سلسلة كاملة من الإمكانات لتوصيف الفلسفة النقدية. وتتعلّق التوصيفات المتباينة إلى درجة معيّنة بأي قسم من أقسام النقد الأوّل يشدّد عليه المرء. فالتصوّر الذي يقول إن **نقد العقل المحض** سنة ١٧٨١ هو في الصميم دفاعٌ عن إمكان الأحكام التأليفية قبْليّاً، يميل إلى إضعاف دلالةِ جزء كبير من القسم الثاني للكتاب. ولكنّه جزء يتعلّق مباشرة بفصل «الجدلية الترانسندنتالية» الذي نعثر فيه على مناقشة كنط للعلاقة بين النسق والمعرفة.

يقدّم **نقد العقل المحض** بشكل واضح تفسيراً للمعرفة الإنسانية وللمنهج اللذيْن يساعدان على حصول الأحكام التأليفية قبْليّاً. ويسمح كنط بكيفية نموذجية بأن تواصل العلوم الطبيعية عملها: فهي تعمل في النهاية ضمن صناعات تكون خُبريّاً أكثر خصوبة. ولكن ما يحاول كنط القيام به هو نقل منهج العلوم الطبيعية إلى الفلسفة حتى نقدّم بأيدينا في نهاية المطاف منهجاً يضمن المعرفة الوثيقة:

«لا يتمثّل شاغل هذا النقد للعقل التأمّلي المحض إلا في محاولة تغيير الطريقة المتَّبعة إلى الآن في الميتافيزيقا لنحدِث فيها ثورة كاملة اقتداءً بمثال الهندسيين والفيزيائيين. فهو رسالة في المنهج، وليس نسقاً في العلم نفسه، ولكنّه يرسم مع ذلك المعالم الكاملة لهذا العلم سواء بالنظر إلى حدوده أو كذلك بالنظر إلى انْبنائه الداخلي التام»[٣].

[٥٧] يمكن أن نقول إن كنط يقتدي بمثال هيوم عندما يمهّد لطريقة البرهنة على مصداقية المعرفة. فالمنهج الكنطي بما هو كذلك يشير إلى تركيبة فريدة من العناصر المكوّنة لمضامين ومفهومات تجربتنا التي يجب أن تقدَّم تحت الضوء الذي تستحقّه إذا تعيّن على الفلسفة ألّا تسلك مسلك الظاهر الجدلي. على هذا النحو يمكننا أن ننظر إلى «الجدلية الترانسندنتالية»، بوصفها استعراضاً لاستنتاجات فلسفية محدَّدة ومغلوطة يتوصّل المرء إليها إذا لم يسلك طبقاً للمنهج المعروض في سياق

(٣) Kant, *Ktitik der Reinen Vernunft* (1787 2nd ed.), B XXII.

الأحكام التأليفية قبْليّاً. بيد أن الجدلية الترانسندنتالية لا تقتصر على وظيفة سلبية دون سواها. فأخطاء الفلسفة لا يقع التشديد عليها بهدف دحضها وحسب، بل كذلك لإبراز المصادر الشرعيّة التي تتولّد عنها. ثمّ إن كنط يلتزم بإيضاح تلك الأفكار وضروب الفكر التي يُساء فهمُها «جدليّاً».

إنّ فكرة «النسق» هي من بين الأفكار التي تحتاج إلى معاودة تأويل ضمن «استعمالها الصحيح». وما يحمل دلالةً تاريخية في هذا المضمار هو أنّه قد تراءى لمعاصري كنط في نطاق هذه التأمّلات حول النسق، إمكانٌ حيويّ لتقديم وصف للعلاقات القائمة بين مضامين معرفتنا وصفاً لا يمكن أن يكون اختزالاً مادّياً (على خلاف الكنطية التحليلية للقرن العشرين التي تميل إلى التشديد على الأبعاد النقدية «للجدلية الترانسندنتالية» بدحضها الصارم للمعرفة الميتافيزيقية).

هذا يعني عند كنط كما ورد ضمن **نقد العقل المحض** في «ملحق الجدلية الترانسندنتالية. في الاستعمال التنظيمي لأفكار العقل المحض»، أنّه:

«إذا ألقينا نظرة على معارفنا الذهنية في اتساعها الكامل، فإنّنا نجد أن ما في حوزة العقل بخاصّة ويسعى إلى تحقيقه هو نسقيةُ المعرفة، أي ترابطها الذي يُستمَدُّ من مبدأ. إن وحدة العقل هذه تفترض دائماً فكرة، أعني فكرةَ صورة كلٍّ للمعرفة يتقدّم المعرفةَ المتعيّنة للأجزاء ويتضمّن شروط تعيينِ موضعِ كلّ جزء وعلاقته بالباقي تعييناً قبْليّاً. ومن ثَمّ، تصادر هذه الفكرة على وحدة كاملة للمعرفة الذهنية بواسطتها لا تكون هذه المعرفة مجرّد ركام عرضي، بل تصبح نسقاً مترابطاً طبقاً لقوانين ضرورية. ولا يمكن أن نقول في الحقيقة إن هذه الفكرة ينبغي أن تكون مفهوماً لموضوع، بل هي مفهوم للوحدة الشاملة لهذه المفاهيم إذ تصلح كقاعدة للذهن. ولا تُستمَد ضروبُ المفاهيم العقلية هذه من الطبيعة، بل نحن نسأل الطبيعة وفقاً لهذه الأفكار ونعُد معرفتنا ناقصة طالما أنّها لا تتطابق معها. فنحن نقرّ أنّه يصعب أن يوجد تراب محض وماء محض وهواء محض، . . . إلخ. ومع ذلك، نحن في حاجة إلى مفاهيم عن هذه الأشياء (التي لا مصدر لها إذنْ في ما يتعلّق بطابعها المحض الكامل،

إلا في العقل)، لكي نعيّن بالشكل المطلوب حصّة كلّ من هذه الأسباب الطبيعية في الظاهرة. وعلى هذا النحو نختزل كلّ الموادّ إلى أتربة (كأنْ إلى مجرّد ثِقَل) وأملاح وعناصر مشتعلة (هي بمثابة القوّة) وأخيراً إلى ماء وهواء كأنّنا نختزلها إلى قاطرات (كأنّها آلات بواسطتها تفعل العناصر السابقة)، لكي نفسّر وفقاً لفكرة آلية طبيعية، التفاعلات الكيمائية للموادّ فيما بينها. ذلك أنّه بالرغم من أنّنا لا نتكلّم فعلاً على هذا النحو، إلا أنّه من السهل جدّاً أن نرى مثل هذا التأثير للعقل على تقسيمات الطبيعيين.

وإذا كان العقل هو القدرة على اشتقاق الجزئي من الكلي، فإنّه إمّا أن الكلّي يقيني في ذاته ومعطى سلفاً، ولا يقتضي عندئذٍ إلا ملَكة الحكم للإدراج، فيكون الجزئي بذلك متعيّناً بالضرورة. وهذا ما أريد أن أسمّيه الاستعمال اليقيني للعقل. وإمّا أنّه لا يُسلَّم بالكليّ إلا على نحو إشكالي ويكون فكرة وحسب، فالجزئي يقيني ولكن كلّية القاعدة لأجل هذه النتيجة لا تزال مُشكلة: فنقارع بالقاعدة حالات جزئية كثيرة كلّها يقينية لنرى إن كانت تنتج عنها، وإذا ظهر لنا في هذه الحالة أن كلّ الحالات الجزئية التي يمكن أن تُعطى، تنتج عنها، فإنّنا نستنتج كلّية القاعدة ثم نستنتج من هذه أيضاً كلّ الحالات غير المعطاة في ذاتها. وهذا ما أريد أن أسمّيه الاستعمال الفرْضي للعقل.

إن الاستعمال الفرْضي للعقل الذي يتأسّس على أفكار بوصفها مفاهيم إشكالية، ليس تأسيسياً أصلاً، أعني أنّه ليس من النوع الذي يمكن أن نستنتج منه، إذا ما أردنا أن نحكم بكلّ صرامة، حقيقةَ القاعدة الكلّية التي يُسلَّم بها باعتبارها فرْضاً. إذ كيف لنا أن نعلم كلّ النتائج الممكنة التي من حيث تنتج عن المبدأ نفسه الذي سلّمنا به، تدلّل على كلّيته؟ بل ليس هذا الاستعمال سوى استعمال تنظيمي [٥٨] يصلح لإرساء الوحدة في المعارف الجزئية قدر الإمكان وبهذا لتقريب القاعدة من الكلّية.

وبالتالي، يتعلّق الاستعمال الفرْضي للعقل بالوحدة النسقية للمعارف الذهنية. وأما هذه الوحدة فهي محكّ حقيقة القواعد. غير أن الوحدة النسقية (باعتبارها مجرّد فكرة) ليست في المقابل إلا وحدة مُسقَطة يجب أن ننظر إليها في ذاتها لا كوحدة معطاة، بل كمشكل، ولكنّها وحدة تصلح للعثور

على مبدأ للاستعمال الجزئي والمتنوّع للذهن، ومن ثَمّ لتوجيه هذا الاستعمال أيضاً نحو الحالات التي ليست معطاة ولتجعله مترابطاً.

لكن، بهذا لا نرى سوى أن الوحدة العقلية أو النسقية للمعارف الذهنية المتنوّعة، هي مجرّد مبدأ منطقي يساعد الذهن بواسطة أفكار إذ لا يمكنه أن يتوصّل لوحده إلى القواعد، ويعطي في الوقت نفسه لتنوّع قواعده ائتلافاً تحت مبدأ (وحدة نسقية) ومن ثَمّ ترابطاً متّسعاً قدر الإمكان. أمّا معرفة هل أن طبيعة الموضوعات أو طبيعة الذهن التي تعرفها بما هي كذلك، هي المعيَّنةُ في ذاتها للوحدة النسقية، وهل يمكننا أن نصادر عليها قبْليّاً إلى حدّ معيَّن حتى من دون احتساب مثل هذه المصلحة للعقل، ونقول بالتالي إن لكلّ المعارف الذهنية الممكنة (بما فيها الخُبرية) وحدةً عقلية وتخضع لمبادئ مشتركة يمكن أن تُشتَقّ منها بغضّ النظر عن تنوّعها، فهذا سيكون مبدأ ترانسندنتالياً للعقل، يجعل الوحدة النسقية ضرورية لا على نحو ذاتي ومنطقي وحسب، بل كذلك على نحو موضوعي.

نريد أن نشرح ذلك بحالة من حالات استعمال العقل. يوجد بين مختلف ضروب الوحدة وفقاً لمفاهيم الذهن وحدةُ سببيةِ الجوهر التي تسمّى قوّة. وتُظهر الظواهر المختلفة للجوهر نفسه للوهلة الأولى تنافراً بالغاً حدَّ أنّه يجب أن نسلّم في البداية بعدد من قوى هذا الجوهر يضاهي تقريباً ما يظهر فيه من أفاعيل، كما [نجد] في الفكر البشري الإحساس والوعي والمخيلة والذاكرة والذكاء وملكة التمييز واللذة والرغبة، . . . إلخ. وتوصي قاعدة منطقية بأن نحصر في البداية هذا التنوّع الظاهر قدر الإمكان بحيث نكتشف بالمقارنة الهوية الخفية ونبحث عمّا إذا لم تكن المخيّلة في ارتباطها بالوعي، ذاكرة وذكاء وملكةَ تمييز، بل ربما ذهناً وعقلاً. إن فكرة قوّة أساسية التي لا يثبت المنطق البتّة وجودها، هي على الأقل مشكل تمثّل نسقي لتنوّع القوى. فالمبدأ المنطقي للعقل يقتضي تحقيق هذه الوحدة قدر الإمكان، وكلّما وُجد أن ظواهر هذه القوة وظواهر تلك متطابقة في ما بينها، كلّما كان مستلاحاً أنّها ليست إلا تمظهرات عين القوة الواحدة يمكن أن تسمّى من باب المقارنة قوّتها الأساسية. وهكذا نسلك مع بقية القوى.

أمّا القوى الأساسية المقارَنة فيجب أن تُقارَن بدورها في ما بينها لنقرّبها بعد أن نكتشف توافقها، من قوّة أساسية جذرية أي مطلقة. غير أن هذه الوحدة العقلية فرْضية وحسب. فنحن لا نثبت أن مثل هذه الوحدة يجب أن توجد بالفعل، بل إنّه يجب أن نبحث عنها لصالح العقل، أعني لإرساء مبادئ معينة للقواعد المختلفة التي يمكن للتجرُبة أن تعطيها، وإنّه يجب على هذا النحو وحيث يكون هذا ممكناً، إدخال وحدة نسقية ضمن المعرفة.

ولكن يتبيّن عندما ننتبه إلى الاستعمال الترانسندنتالي للذهن أن فكرة القوّة الأساسية هذه بوصفها مشكلاً ليست بعامّة معيَّنة للاستعمال الفرْضي وحسب، بل تدّعي واقعاً موضوعياً بواسطته يصادَرُ على الوحدة النسقية للقوى المختلفة لجوهر ماَ ويُقامُ مبدأ عقلي يقيني. ذلك أنّنا قبل أن نبحث عن توافق القوى المختلفة وحتى بعد أن نكون قد فشلنا في كلّ المحاولات لاكتشافه، نفترض مع ذلك أنّه ينبغي العثور على مثل هذا التوافق. وليس هذا فقط بسبب وحدة الجوهر كما في الحالة التي ذكرنا، بل إن العقل يفترض وحدة نسقية لقوى مختلفة حتى حيث توجد جواهر كثيرة بالرغم من تماثلها إلى حدّ ما كما في المادة بعامة، بما أن القوانين الجزئية للطبيعة تنضوي تحت قوانين أعمّ وأنّ اقتصاد المبادئ ليس مبدأ اقتصادياً للعقل وحسب، بل يصبح قانوناً جُوانياً للطبيعة.

ولا يمكن أيضاً أن نحدّد بالفعل كيف سيوجد مبدأ منطقي للوحدة العقلية للقواعد لو لم يُفترض مبدأ ترانسندنتالي بواسطته يُسلَّم قبْليّاً بمثل هذه الوحدة النسقية باعتبارها ملازمة للموضوعات ذاتها، كوحدة ضرورية. [٥٩] إذْ بأيّ حقّ يمكن للعقل في استعماله المنطقي أن يطالب بمعالجة تنوّع القوى التي تعرّفنا إليها الطبيعة، بوصفه مجرّد وحدة خفية وباشتقاقها من أي قوّة أساسية بقدر ما توجد فيها، لو جاز له أن يقرّ بأنّه من الممكن أيضاً أن كلّ القوى قد لا تكون متجانسة وأنّ الوحدة النسقية لاشتقاقها لا تطابق الطبيعة؟ ذلك أن سلوك العقل كان عندئذٍ سيكون مباشرةً منافياً لمصيره، إذْ هو سيكون وضع لنفسه هدفاً مناقضاً بالكامل لهيئة الطبيعة. ولا يمكننا أيضاً أن نقول إنّه استثنى من البداية هذه الوحدة من التقويم العرضي للطبيعة طبقاً لمبادئ العقل. ذلك أن قانون العقل

الذي يقضي بالبحث عنها هو أمر ضروري لأنّه من دون هذا القانون لن يكون عقل ومن دون العقل لن يكون استعمال مترابط للذهن ومن دون هذا الاستعمال لن تكون علامة كافية على الحقيقة الخُبْرية، وأنّه علينا إذاً بالنظر إلى هذا الأمر الأخير أنْ نفترض الوحدة النسقية للطبيعة بوصفها ضرورية موضوعياً وذات مصداقية بإطلاق [. . .].

لو كان بين الظواهر التي تعرض لنا تنوّعٌ بهذا القدر، لا أقول من حيث الشكل (لأنّه يمكن أن تتشابه في هذا) بل من حيث المضمون، أي من حيث تنوّع الكائنات الموجودة، حتى أن أثقب ذهن بشري لن يستطيع عند مقارنة بعضها ببعض، أن يجد أدنى شبه (وهي حالة يمكن بالطبع أن نفكّر فيها)، لما وُجد البتّة قانون منطقي للأجناس، ولا أي مفهوم للجنس أو أيّ مفهوم كلّي، بل لما وُجد مفهوم للذهن، غير الذهن الذي لا يشتغل إلا على مثل هذه المفاهيم. وبالتالي، يفترض مبدأ الأجناس المنطقي مبدأ ترانسندنتالياً إذا وجَب أن يُطبَّق على الطبيعة (التي لا أفهم بها هنا سوى الموضوعات التي تعطى لنا). وطبقاً للمبدأ نفسه، يُفترَض التجانس بالضرورة في متنوّع التجربة الممكنة (بالرغم من أنّه لا يمكننا أن نعيّن قبْليّاً درجتَه)، لأنّه من دون هذا التجانس، لن تكون هناك مفاهيم خبرية ومن ثَمّ لن تكون التجربة ممكنةً»[٤].

يمكن أن يبدو للوهلة الأولى أن تقصّي كنط لنسقية المعرفة أمرٌ اعتباطي. لماذا يتعيّن علينا أن نسلّم بأنّ المعرفة تكوّن جماع وقائع مترابطة في ما بينها ترابطاً جوانياً، أي نسقاً، وبأنّها ليست ركاماً؟ بالرغم من أن كنط يعمل كما هي حاله دوماً، على دفع المنهجية التجريبية إلى أقصى ما هو ممكن، فإنّه يكتشف أنّه لا يمكنها ببساطة أن توضّح كلّ العلامات المميّزة للمعرفة. فعلامة المعرفة التي توضع هنا موضع سؤال هي «اقتضاء النسقية» فيها. للمعرفة شكل نسقي ولكنّ التقصي التجريبي لا يمكنه أن يوضّح الروابط القائمة ضمن النسق. لهذا يرى كنط أن مفهوم «النسق» منفصل عن قدرة الذهن. ولكنْ، بما أنّه لا يمكن توضيح مفهوم «النسق» بواسطة قدرة الذهن، فإن كنط يعتقد، تبعاً

---

(٤) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 673-679, 681f.

لمنهجيته المعروفة، أنّه لا بدّ من أن يُضمَّ هذا المفهوم إلى قدرة العقل. هذا يعني أن لقدرة العقل هذه بالتحديد التي كثيراً ما أساءت الميتافيزيقا التأمليّة استعمالها، «استعمالاً صحيحاً». لا يأخذ كنط بعين الاعتبار أن ميلنا إلى تطبيق أفكار متعالية (مثل «النسق») يمكن أن يمثّل نشاطاً يؤدّي بالطبع إلى الزلل، بل إنّه يشدّد بلا دليل في نهاية الأمر، على أن للأفكار الترانسندنتالية، الأفكار التي لا توجد مباشرةً في التجربة، استعمالاً غير تأملي تحتفظ به أمام «الجدلية».

إنّ شروط **نقد العقل المحض** هذه هي بالتحديد التي تقود كنط إلى تأمّلاته في النسقية. فـ «التحليلية الترانسندنتالية» قد بيّنت كيف تساهم قدرة الذهن في موضوعات التجربة. ولكنّ العقل لا يشتغل مباشرة بالموضوعات، فهو ليس تأسيسياً ولا يمكنه أن يعيّن خاصيات الموضوعات. عندما يُرتكب في الفلسفة خطأ التفكير أن العقل يعيّن الموضوعات، وهو خطأ ترتكبه العقلانية من باب الادّعاء، فإن الفلسفة تصير عندئذٍ غير متناسقة أو جدليةً. إن العقل يتّصل بالموضوعات من حيث ينظّم مفاهيمنا وليس من حيث يجزم أيّ المفاهيم تناسب الواقع الفعلي (وهذه نظرية يبدو أنّها تتنافر مع نظريات العلوم الطبيعية تلك التي نفسّر على منوالها الواقعَ الفعلي لظواهر معيّنة بواسطة استنتاجات حول ضرورتها). إن نشاطات العقل هي التي بواسطتها يصبح «اقتضاء النسقية» علامة مميزة لمعرفتنا: فالعقل ينشغل بتنظيم مفاهيمنا تنظيماً معيَّناً لا يوجد في التجربة. إن العقل هو ضمن الاستعمال المناسب له، ذلك النشاط الذي يميل إلى «وحدة جامعة» (توجيهية) ضمن نشاطاتنا المعرفية. ويثبت كنط، وهذا ليس إثباتاً مفهوماً بحدّ ذاته، أنّنا نميل طبقاً للطبيعة إلى الاستعانة بأفكار العقل تلك في نهجنا: فهي التي تحرّك ميولنا النسقية.

إنّ الاستراتيجية التي يستعين بها كنط لمحاولة الدفاع عن فكرة النسق، هي قابلة للرفض. فكنط يستدل [٦٠] مستعيناً بقياس [شرطي] منفصل حيث سيتعيّن عليه في واقع الأمر أن يوضّح مصداقية المفاهيم المستعملة بدلاً من توضيح تلك الفكرة. على هذا النحو يقترح علينا الخيار بين العقل والذهن باعتبارها تأسيساً للمفاهيم التي توضع موضع سؤال: فإمّا العقل وإمّا الذهن، فإذا لم يكن أحدهما، فلا بدّ من أن

يكون الآخر، ولكنّهما حسب كنط الإمْكانان الوحيدان اللذان ينبغي أن نأخذهما بعين الاعتبار. لكنّ المشكل هو أنّه غالباً ما يعيَّن العقل باعتباره هذه القدرة التي هي **ليست الذهن**: القدرة التي تحصل على ما تتركه القدرة الذهنية.

وزائداً على ذلك، أن ما هو جدير بالملاحظة إثباتُ كنط أنّه يجب أن تكون للأفكار الترانسندنتالية وظيفة إيجابية، وإلّا لما كانت هذه الأفكارُ علامةً مميّزة لحياتنا العقلية، ذلك أن هذا الإثبات يصادر على الغائية الضرورية لهذه الأفكار. ولكن بإمكاننا هنا أن ندافع أيضاً عن تصوّر أن هذه الأفكار هي نتاج للغباء البشري. ويمكننا كذلك أن نسأل عن الارتباط بين العقل والتنسيق. ما هو **العقلي** في أن نعطي لأفكارنا نظاماً ما؟ توجد على خلاف هذا، تصوّرات تطوّرية للإبستيمولوجيا، مثل تصوّر نيتشه، لا ترى في نسق المعرفة سوى إرادة تبسيط لغاية حفظ البقاء. وتبعاً لهذه التصوّرات، ليس التنسيق شأناً «عقليّاً» بل هو شأن بيولوجي (حيوي).

يصف كنط ميل العقل إلى النسقية بأنّه الاستعمال الفرْضي للعقل. ويختلف هذا عن استعماله اليقيني. ففي هذا الاستعمال الأخير ننطلق من حقيقةِ كلّي ثمّ نشتق منه الجزئيّ. ولكن الذهن، كما يشرح كنط، يكتشف معرفة الجزئي وهو القدرة الوحيدة التي تهيّء لنا معرفة الجزئي. لهذا لا بد من أن يكون استعمالنا للكلّي «فرْضياً». فنحن نستدلّ في الاستعمال الفرْضي من الجزئي إلى كلّي نسلّم به لكيْ نكتشف هل يقع ذاك ضمن هذا. وهذا يُظهر حسَب التصور الكنطي أنّه ينبغي أن نتفهّم تنسيق المعارف بوصفه نشاطاً تنظيمياً وليس بوصفه تأسيسيّاً، بما أن مضمون مفاهيمنا لا يتغيّر ضمن السعي إلى اكتشاف الكلي الذي يُضاف إليه الجزئي. وعليه فإنّه يُسلَّم باقتضاء النسق على المعنى التنظيمي لأجل غايات البحث. غير أن هذا يثير السؤال الآتي: إذا كان الذهن آلية المعرفة الموضوعية، فكيف نفسّر عندئذٍ المعرفة التي تنشأ عن التنسيق؟ أيّ مصداقية تملكها وهل يمكنها أن تُقنع؟ ألا يكون فعل التنظيم إلا ذاتيّاً كما يقول هيغل؟

هنالك ما يدل على أن العقل يضبط سلفاً معايير الاكتشاف الخبري. وهذا يعني أن العقل لا يجيب الذهن على نحو تنظيمي، بل يؤثّر عليه من البداية. إذا كان الأمر كذلك، فإن قسماً كبيراً ممّا نسمّيه معرفة

يكون مديناً للعقل. وبيّن بنفسه أن الكيفيةَ التي يحدّد العقل على نحوها الموضوعات، مغايرةٌ للكيفية التي يعيّن الفهمُ بها الإحساسية بواسطة أحكام. ولكن إذا كان الذهن محكوماً من العقل، فإنّه لا بدّ عندئذٍ من أن يُدرَج ما نشير إليه باعتباره موضوعات، ضمن ما يحدّده العقل سلفاً كنطاق عقلي: كلّ الموضوعات التي يمكن أن تُعرَف بوصفها تمثّلات لجنس ما أو نوع ما. . . إلخ، يجب أن تُصنَّف دائماً ضمن نسق. يشير كنط بصريح العبارة إلى أن العقل لا يدل فقط على ميل إلى التنسيق. فهو يدلّ على التنسيق تحت أفكار معيّنة. كلّ صناعة فكرية، من مثل علم الحياة وعلم النبات والجغرافيا، تُعِدّ مفهوماتها الخاصّة للنظام. ولهذا ليس تنسيق المعرفة في واقع الأمر نشاطاً ثانويّاً يحصل بعد الواقعة، بل إنّه يؤثّر بالأحرى على تحصيلنا للمعرفة.

من هذا المنظور، كان لكنط تأثير كبير على النقاشات الراهنة حول «خطاطات المفهوم» التي تُؤوَّل فيها الوقائع طبقاً للمشروع الذي يقوم عليه اكتشافها. فالشروط التي ألزم بها كنط المثاليةَ تكون هنا غنية بالتعاليم. إن الخطاطات المفهومية تنفتح للمراجعة طالما أنّه سيكون بمقدورنا أن نكتشف أن الوقائع الجديدة يمكن ألّا تفسَّر في نطاقها.

على هذا الأساس، يصعب أن نتمسّك شديداً بالتمييز بين معرفة خبرية تأسيسية ومعرفة تنظيمية للموضوعات أو المفاهيم ضمن نسق ما، فالفلاسفة بعد كنط لم يجدوا صعوبة في التخلي عن هذا التمييز. إن الفصل الذي خصّصه كنط «في الاستعمال التنظيمي لأفكار العقل المحض» يدعم هذا التصوّر العضوي للصلة بين العقل والذهن:

«ذلك أن قانون العقل الذي يقضي بالبحث عنها [=الوحدة النسقية] هو قانون ضروري لأنّه من دون هذا القانون لن يكون عقل، ومن دون العقل لن يكون استعمال مترابط للذهن، ومن دون هذا الاستعمال لن تكون علامة كافية على الحقيقة الخبرية، وأنّه علينا إذاً بالنظر إلى هذا الأخير أن نفترض الوحدة النسقية للطبيعة بوصفها ضرورية موضوعياً وذات مصداقية بإطلاق»[٥].

(٥) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 679.

ينبغي أن نفهم من «علامة الحقيقة الخبرية» في هذا السياق معياراً ما، يمكّن من تمييز معرفة خبرية قابلة للتنسيق بما هي كذلك، ولا يمكن أن تُنزَّل ضمن نسق ما. ويصعب [٦١] أن نوفّق بين هذه المقالة الجذرية وتلك التي لا تريد أن تتعرّف إلا إلى دور إبستيمولوجي محدود للعقل. إذا افترضنا أن العقل يقدّم معياراً للحقيقة الخبرية يمكن أيضاً أن يكون دائماً كذلك، فإن موقف «التحليلية» هو في أحسن الحالات ناقصٌ لا محالة، وفي أسوأ الحالات هو من وجهة نقدية، موقف دغمائي، ذلك أن التحليلية كانت في ما يبدو قد قدّمت لنا تفسيراً لكيفية إمكان الأحكام التأليفية قبْلياً من دون أن تعطينا معياراً خبرياً. بعد وضع التحليلية لا يمكن أن يكون لدينا «استعمال مترابط للذهن»، حيث لا يؤخَذ بدور العقل في المعرفة. وتتوطّد الدلالة الهامّة لهذا التصوّر الجذري للعقل من خلال موضع آخر للنص:

«وبالتالي، يفترض مبدأ الأجناس المنطقي مبدأً ترانسندنتالياً إذا وَجَبَ أن يُطبَّق على الطبيعة (التي لا أفهم بها هنا سوى الموضوعات التي تُعطى لنا). وطبقاً للمبدأ نفسه، يُفترَض التجانس بالضرورة في متنوّع التجربة الممكنة (بالرغم من أنّه لا يمكننا أن نعيّن قبْلياً درجتَه)، لأنّه من دون هذا التجانس، لن تكون هناك مفاهيم خبرية، ومن ثمّ لن تكون التجربة ممكنة»(٦).

ليس من المدهش أن تُقرأ بشكل صحيح ملاحظاتٌ من مثل هذه بوصفها اشتقاقاً لأفكار العقل، ذلك أن العقل هو بالضرورة تأسيسي معرفياً. فهذه المبادئ التنظيمية للعقل هي بالتحديد ما يجعل بعامّة التجربة في معناها الكنطي العقلي والمبني، ممكنةً. إن الذهن مطالب في الختام بأنّ يفسّر ما يقوم به بالنظر إلى ما تمليه المعرفة التأليفيّة. فلا يمكن أن تُقبل موضوعات معرفيّة جديدة إلا إذا كانت مطابقة للعقل. ولحسن الحظ لا يمثّل هذا التصور القوي لدور العقل موقفاً رسمياً لكنط، لأنّه سيُضعف التمييز بين العقل والذهن الذي تستمد منه فكرة التأسيس معناها. لكن، إذا كان هنالك دور تأسيسي يرجع في هذا إلى العقل من حيث يضبط

---

(٦) Ebd., B 682.

سلفاً القواعد التي طبقاً لها تكون المعرفة الخبرية ممكنة، فإنّه سيجِبُ عندئذٍ أن نحدّدَ اختلافه عن الذهن بشكل مغاير لما يفعله كنط.

هنالك علامة هامّة تميّز شرح كنط للوظيفة المُنسِّقة للعقل، وهي أن الأمثلة التي تؤخذ بعين الاعتبار مستَمَدَّةٌ بشكل رئيس من العلوم الطبيعية. ولهذا يظهر أن المعرفة العادية ليست موجَّهة نحو طابع النسق أو العقل. لكنّ اقتضاء النسق يتعلّق كما يؤكّد كنط، بالتجربة في جملتها. ذلك أن التجربة تتضمّن دائماً معياراً جوهرياً للتمييز والتفريق: مسار تنظيمٍ هو الذي يجعل أوّلاً العالم قابلاً بالفعل للمعالجة.

ما يستأْثر الاهتمامَ هو أن كنط لا يعطينا توضيحاً دقيقاً لطبيعة المعرفة المنسَّقة. فهمُّه إنما هو التسليم في سياق الاشتغال تحديداً على التشابهات بين الظواهر، بنشاط نسقي يتجلّى في التجربة، وهذا يعني أن التنسيق بديهي. وفي الوقت نفسه لا يكمن هذا التنسيق في خاصّيات الموضوعات، بل يطبّقه العقل على ظواهر مختلفة بصورة أساسية. وبالفعل يستبق التمثل الكنطي للطبيعة النسقية تفسيراته للأحكام الغائية في نقد ملكة الحكم سنة ١٧٩٠، حيث تُفترَض الغائية لا بوصفها خاصيّة محايثة للشيء، بل بوصفها خاصية أشكال حكمنا. لذا فالتنسيق نشاط «عقلي» مفيد (بالمعنى الصناعي الكنطي) مع أنّه يظل ذاتيّاً. تبدو المعرفة على أنّها تنشأ طبقاً لنسق، وتبدو الموضوعات على أنّها جزء من وحدة تقوّمُها، ولكنّ هذا ليس إلا حكماً عقلياً.

والجدير بالاهتمام هو أن كنط ينساق في توضيحاته للأخلاق إلى استخدام مفهوم النسق استخداماً ينمّ عن قدْر أقل من الحذر (انظر الفصل السادس من هذا الكتاب: الحرية والأخلاق والإتيقية). فهو كثيراً ما يتحدّث عن «نسق الأخلاق» في **نقد العقل العملي** سنة ١٧٨٨ و**تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** سنة ١٧٨٥ و**ميتافيزيقا الأخلاق** سنة ١٧٩٧. إنّنا لا نتوصّل إلى تمثّل نسق أخلاقي من خلال تدبير ترتيبٍ للأحكام الأخلاقية المتعارف عليها، بل إن الأحكام الأخلاقية في نظر كنط هي بالأحرى الأحكام التي ننتجها بواسطة التفكّر في مبادئ أساسية معيّنة. لا بدّ من أن تنطبق الأحكام الأخلاقية بشكل كلّي، على كلّ وضعية وكلّ شخص، وأن تكون ثابتة ومكينةً، ولا يمكنها بالتالي أن توصي بقواعد تنقض نفسها.

ويقوم كلّ حكم أخلاقي على صلة نسقية بالأحكام الأخرى إذ يكون نتاجاً للعقل العملي. يوجد منظور آخر يمكن انطلاقاً منه أنْ يُبرهَن على الوحدة النسقية في الأخلاق: إذا أخذنا بالمبدأ الأساس للشخص الأخلاقي (مبدأ العقل المحض العملي) الذي يجب دائماً أن يُعامَل بوصفه غاية وليس بوصفه وسيلةً، فإنّه يمكننا أن نشرع في اشتقاق سلسلة من المبادئ المخصوصة الأخرى من مثل تلك التي تتعلّق بالدور المناسب للعائلة والشكل الصحيح للزواج وهكذا دواليك. بهذه الكيفية ينشأ «نسق الأخلاق» في شكل سلسلة من المبادئ تُشتق من مبدأ أساس. [٦٢] وبالتالي فإن كنط بتطبيقه للنسقية على نظرية الأخلاق يتعقّب هدفيْن: يتعلّق الأمر بالتعرّف إلى الخاصيات الصورية للأحكام الأخلاقية (خاصيات تربط حكماً ما بالآخر) وعلى خاصيات المضمون التي تربط كلّ حكم بمبدإ أخلاقي أساس.

بريان أوكنور

٢ ـ راينهولد وفيشته

إنّ أفكار كنط في تمثّل النسق متناسقةٌ مع قناعاته الأنطولوجية. وإذا لم يكن هنالك تضايف مباشر بين معرفتنا والعالَم كما هو في ذاته، فإنّه لا يمكننا عندئذٍ أن ننطلق من أن النسقية تتوجَّه إلى «طبيعة الأشياء». وبدلاً من هذا، نفهم النسقية باعتبارها نوعاً وكيفيةً، نوع تعقّلنا وكيفيته الأعليَيْن بإطلاق، في فهم العالَم. بالنسبة إلى كنط، اقتضاء النسقية له مصداقيةٌ ذاتية: فالأشكال الجزئية التي يتخذها تتعلق من حيث التبعية بالعارف وبسياق الممارسات الإبستيمية التي يتحرّك العارف داخله. لكن العقل هو الذي يُلزمنا في الأساس بالتنسيق.

وبيّن بنفسه أن مفهوم النسق يتغير إذا تحوّلت القناعات الأنطولوجية.

٢ ـ ١ الفلسفة الأساسية لراينهولد

لقد أقرّ كنط نفسُه بأنّ النقد ليس سوى «توطئة لنسق العقل المحض» و«يجب ألّا يسمى هذا العلم مذهباً، بل نقداً للعقل المحض وحسب» و«لن تكون فائدته في ما يتعلّق بالنظر التأملي إلا سلبية بالفعل،

وسيصلح لا إلى توسيع عقلنا، بل فقط لتطهيره»[٧]. ولكن في سنة ١٧٩٩ تعرّف كنط إلى اعتبار خاص مغاير: بسبب مضايقة فيشته، رأى إذّاك أن النقد ذاته هو النسق.

لقد كان ك.ل. راينهولد أوّل من حاول انطلاقاً من تعاليم كنطية، تكوين نسق متماسك، وذلك حقّاً من خلال «فلسفته الأساسية». إن سؤاله الذي انطلق منه هو: من أين ينبغي أن تبدأ الفلسفة إذا أرادت أن تتأسس بوصفها «علماً»؟ فالنقد قد عالج بالأساس «أفعال الوعي» مجمَّعة تحت العنوان العام لـ «تمثّلات». إن مزية راينهولد تمثلت في أنّه أزال المشكل الذي كشفه يعقوبي، أعني الذي ينجمُ عندما نتساءل عن علّة أو مصدر تمثّلاتنا، هل يكمن عندئذٍ في «الفكر» أو في «شيء في ذاته». لقد عكف راينهولد على تحليل التمثّلات ومضمونها الترانسندنتالي والعلاقات التي تربطها بعضها ببعض والمفهوم الشامل الذي يكوّن ما سمّاه كنط «فكراً» وسمّاه راينهولد «قدرة التمثّل». وعندما اتبع راينهولد هذا النهج، ترك جانباً الإشكالية التقليدية للاستقراء والتجريد وركّز انتباهه على فعل تفكّر الوعي الذي يمكّن من استبطان خالص لفعله الأصلي باعتباره أشكالاً للتفكير ثابتة ودائمة وضرورية.

ما هو معيار هذا الثبات وهذا الدوام القبْليّيْن؟ يجب أن يتعلّق الأمر حقّاً بـ «مبدأ أساس» ولكن ليس بالدلالة المادية. فلا يمكن أن يكون مبدأ استنباط الحوامل والمحمولات التي نحكم بها على الأشياء، بل ليس هو إلا مبدأ أشكال الوصل بين هذه: «ضرورة اقتران هذه التمثلات». لكن، لا يمكن أن يكون هذا المبدأ المنظِّمُ مبدأَ التناقض (المنطقي ـ الصوري) الذي لا يعدو كونه عكساً بتوسّط نفييْن للصيغة الإثباتية العامّة للتفكير، أعني أن علامات موضوعٍ ما تقترن بتوسّط التمثلات المناسبة له[٨]. وبإيجاز، مبدأ التناقض هو في الأساس فرْضي، ذلك أنه كما يوضّح راينهولد، لكي يناقض محمولٌ ما الحامل، يجب بالضرورة أن يكون

---

(٧) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 11/B 25; dei hervorgehobenen Wörter gehören zur 2.Auflage (B).

(٨) Vgl. Reinhold, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen* (1790); I, s.120.

تعارض المحمول ماثلاً في الحامل: أن شيئاً ما «غير دائري» لا يتناسب مع الحامل «دائرة»، فهذا يتعلّق بأن المحمول «دائري» متضمَّن فعلاً في مفهوم الحامل. وعليه، لا يمكن أن نعثر هنا على المبدأ الأخير الذي نبحث عنه، ذلك أنّه إذا تُفكِّر الحامل فعلاً بواسطة محمول متعيّن، فإننا نكون على حقّ عندما نقول إنّه لن يكون بالإمكان أن نسند إليه المحمول المقابل. وينتج عن هذا أن المبدأ الأوّل يجب أن يكون معيَّناً بذاته على الإطلاق، أي يجب أن يكون بداهياً وألّا يُختزل أو يرَدّ إلى مجال من مجالات الفلسفة. فلا بد من أنْ يعبّر المبدأ الأوّل عن «واقعة»: وبالتحديد عن واقعة الوعي.

إن «مبدأ الوعي» هذا الذي يؤسّس الفلسفة الأساسية بأكملها، وهي في نظر راينهولد الفلسفة الأولى الفعلية، يتحدّد كما يلي:

«أنّ إلى كلّ تمثّلٍ تنتمي ذاتٌ متمثِّلة وموضوعٌ متمثَّل، ويجب أن يميَّزا كلاهما عن التمثّل الذي ينتميان إليه»(٩).

وبعبارة أخرى، في الوعي يُميَّز التمثّل عن المتمثَّل والمتمثِّل ويوصل بهما(١٠). وينتج عن هذا المبدأ مباشرة مبدآن آخران: مبدأ **المعرفة** [٦٣] ومبدأ **الوعي الذاتي**(١١). (طبقاً للمبدأ الأوّل نعي الموضوعاتِ المتمثَّلةَ إذ تكون في الوعي مختلفةً عن التمثُّل المتمثَّل والمتمثِّل المتمثَّل. (طبقاً للمبدأ الثاني، نعي ذاتنا الخاصّة بوصفها ذاتَ المتمثِّل المتمثَّلة. وهذه الذات هي التي تؤسّس كل معرفة قبْليّاً. على هذا النحو يحاول راينهولد تحديد المفاهيم الأساسية للمعرفة من خلال **علاقتها الداخلية** وحسب، من دون أن يعبّر عمّا يمكن أن يدلّ عليه ما هو «خارج هذه العلاقة» بين الذات والموضوع أو وجود كليهما. يشير «المتمثَّل» إلى مادّة المعرفة، و«المتمثِّل» إلى صورتها و«التمثّل» إلى وحدتهما أو التأليف بينهما.

---

(٩) Rienhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789), 2.Buch § VII, s.200.

(١٠) Vgl. Reinhold, *Beiträge zur Berichtigugng bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, (1790); I, s.145.

(١١) Ebd., s.163f.

وتبعاً لذلك، من الواضح أن الإشكالية الكنطية بأكملها التي تتعلّق بما يُفترَض أنّه «شيء في ذاته» تزول، بما أن راينهولد لا يتعرّف إلى تمييز صارم بين «التفكير» و«المعرفة». فالنومينون الكنطي هو أيضاً موضوع «متمثَّل»، ولكنْ فقط من دون تحديدات الإحساسية. وينتج عن هذا أنّه لا وجود لفكرة عن «الشيء في ذاته»، أو بعبارة أدق: أن هذه الفكرة متناقضة.

«ما أسمّيه مفهوم الشيء في ذاته ويُطوَّر إمكانه ومصدره ضمن نظرية القدرات المعرفية، هو تمثّل لشيء ما بعامّة ليس هو بتمثل، فليس هو شيئاً موجوداً وفردياً ومتعيّناً»[١٢].

لا يعبّر هذا إلا عن **نفي** شكل كلّ تمثّل، ويشير إلى شيء ما «لا بدّ من أن تتأسّس عليه مجرّد مادّة تمثّلٍ ما خارج التمثّل»[١٣]. لكن كيف يمكن أن يكوّن ما لا يقبل التفكير والسلبي المحضُ أساسَ المادّة، أي يعيّن المادة؟ راينهولد نفسه يقرّ بأنّ هذا المفهوم المتناقض «قابل للتمثّل بما هو نفي لشكل التمثّل، أي لا يمكن أن يسنَد إليه أيّ محمول آخر سوى أنّه ليس تمثّلاً»[١٤] لهذا، كلّ مَن يريد أن يتمسّك بمفهوم الشيء في ذاته ليرفض تناقضاً ظاهراً، فإنما يسقط بالضرورة في تحصيلِ حاصلٍ يتحوّل في الوقت نفسه إلى تناقض أشد: إن مفهوم «الشيء في ذاته» هو تمثّل لمفهوم وليس لشيء متعيّن. لكنّ هذا المفهوم ليس قابلاً للتمثّل، وبالتالي فـ «الشيء في ذاته» إمّا سيكون تمثّلاً غير قابل للتمثيل أو سيكون لاتمثُّليةَ تمثّلٍ ما.

فيليكس ديوك

٢ ـ ٢ مبدأ فيشته

إنّ تغيّر المفترضات الأنطولوجية يفضي أيضاً عند فيشته إلى تصوّر يحيد عن التصور الكنطي. يُلغي فيشته هو أيضاً التمثّل الكنطي لشيء في ذاته باعتباره جزءاً من الدغمائية المادية وقع تجاوزه:

---

(١٢) Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des mesnschlichen Vorstellungsvermögens* (1789), 2.Buch § XVII s.248.

(١٣) Ebd. S.249.

(١٤) Ebd.

«إنّ الشيء في ذاته هو مجرّد اختلاق ولا حقيقة له البتّة. فمثل هذا الشيء لا يحصل في التجربة: ذلك أن نسق التجربة ليس سوى التفكير الذي يصاحبه الشعور بالضرورة، وحتى الدغمائي الذي يتعيّن عليه ككلّ فيلسوف أن يؤسّسه، لا يمكنه أن يستغني عنه بأيّ شيء آخر»(١٥).

لهذا يمكن أن تُفسَّر التجربة في نظر فيشته على معنى روابطها الداخلية الضرورية. وعندما تأخذ التجربة شكل نسق، فإن هذا النسق لا يكون عندئذٍ طرفاً ذاتياً، بل يكون باعتباره ضرورياً، طرفاً متعيّناً. لا وجود «للاتطابقِ» بين المعرفة والواقع الفعلي، ولهذا فأنساق المعرفة تكون موضوعيةً، وليست ذاتية بالمعنى الكنطي.

هنالك نقطة خلاف أخرى هامة بين موقف كنط وموقف فيشته، أعني طريقة البرهنة. يفكّر كنط في اتساع الظواهر المعرفية (الإبستيمية) ويسعى إلى تخليصها من الشكية. وهو يُثبت أيضاً صحّة تلك المفاهيم الأساسية للتجربة إذ يبرز كيف تعمل وتتكوّن. واشتق كنط هذه المفاهيم ضمن «الاستنباط الترانسندنتالي» لقدرة الذهن. ولكنّه اتُّهم بأنّه قد قبِل ببساطة لائحةَ الأحكام التي خطّط لها المنطقيّون. وبالفعل معظم ما بعد الكنطيين اعتبروا بحذر شديد قبول كنط بالمعطيات (وبخاصة المقولات) إفراطاً، والحال أنه ينبغي للفلسفة في الأصل أن تفسح مجالاً خِلواً من المفترَضات لاشتقاق الظواهر انطلاقاً من ضرورتها. هذا النهج الشاق للاسْتنباط الذي نادى به فيشته هو الذي وضّح في نظره الطبيعة النسقية للتجربة. نقول مرّة أخرى إن الاستنباط ليس خاصّيةً للعرْض الفلسفي: فالاستنباط يرسم بدقّة نشوء البنى الأساسية للتجربة.

إن تأمّلات فيشته في منهجية الفلسفة قادته مباشرة إلى أسئلة حول طبيعة النسق. ويشدّد فيشته رغبةً منه في البرهنة على مصداقية الأطروحة الأساسية في الوضعية الممتازة للعقل، على وجوب أن تكون الفلسفةُ علميةً، أي مدوّنةَ معرفة لا بدّ من هيكلتها والبرهنة عليها بصرامة. ويُقصي في هذا السياق بصراحة الفكرةَ الرومنسية التي تقول بأنّه يمكننا التوصّل إلى الحقيقة بالاستناد إلى منطق مقسَّم ومتعارض مع العقل [٦٤]

(١٥) Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797) SWI, s. 428.

(انظر الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب: المساهمة الفلسفية لهولدرلين وللرومنسية الألمانية الباكرة). لا تمثُّل الفلسفة بوصفها علماً صارماً، ولا الدعاوى المساوقة له كانت أمراً غير دارج في عصر فيشته. ودعا فيشته أيضاً إلى أنّه لا بدّ للفلسفة من أن تكون نسقية. ويبرّر هذا كالتالي: لمّا كان العلم نسقيّاً وكانت الفلسفة علماً، فإنّه لا بدّ عندئذٍ من أن تكون الفلسفة نسقية.

يستدل فيشته على هذا في الفقرة الأولى من كتابه **في مفهوم نظرية العلم** (١٧٩٤ سنة) قائلاً:

«لكي نوحّد الأجزاء المنفصلة، الأوثق هو أن ننطلق ممّا تجتمع عليه.

إن الفلسفة علم. وتتّفق كل توصيفات الفلسفة على هذا بقدر ما تختلف في تعيين موضوع هذا العلم. ماذا سيحصل لو أن مصدر هذا الخلاف يكمن في أنّه لم يقع تطوير مفهوم العلم نفسه تطويراً تامّاً وهو المفهوم الذي تُجمِع تلك التوصيفات على التعرّف فيه إلى الفلسفة؟ ماذا لو كان تعيين هذه العلامة المميزة التي يسلّم بها الجميع، كافياً تماماً لتعيين مفهوم الفلسفة نفسها؟

إن للعلم شكلاً نسقياً، فكلّ القضايا ترتبط فيه بمبدأ وحيد وتتوحّد فيه لتكوّن كلاً، ـ وهذا أيضاً أمر نسلّم فيه بشكل كلّي. لكن هل يُستغرَق إذّاك مفهومُ العلم؟

لو وضع أحدهم بناءً على قضية بلا أساس وغير قابلة للبرهنة، مثلاً أنّه توجد في الهواء مخلوقات لها ميول وأهواء ومفهومات ولكن توجد أجسام أثيرية، وأقام تاريخاً طبيعياً لهذه الأرواح الهوائية يكون هو أيضاً في شكل نسقي، وهذا أمر وارد، فهل سنعتبر مثل هذا النسق علماً مهما كانت صارمة الاستنتاجات المستخلَصة فيه ومهما كان جوّانيّاً الترابط بين أقسامه الجزئية في ما بينها؟ وفي المقابل، إذا ساق أحدهم مبرهنة جزئية، ومثاله المهندس الذي يسوق القضية التي تقول إنّه إذا وُضع عمود على سطح أفقي وفي زاوية قائمة، فإنّه ينتصب عموديّاً ويطول إلى ما لا حدّ له من دون أن يميل من أيّ الجهتيْن، وهو ما كان سمعه في السابق ووجد أنّه صحيح في تجارب كثيرة، ـ فإن كل امرئ سيسلّم بأنّه

على علم بما تكلّم فيه، بالرغم من أنّه لا يمكنه أن يسوق بشكل نسقي الدليل الهندسي على قضيته انطلاقاً من المبدأ الأوّل لهذا العلم. والآن، لماذا لا نسمّي علماً ذلك النسق المتين الذي يقوم على قضية لم يبرهَن عليها وغير قابلة للبرهنة؟ ولماذا نسمّي علماً معرفة الثاني التي لا ترتبط في ذهنه بأي نسق؟

بلا شكّ لأن الأولى بالرغم من شكلها المدرسي الصحيح كلّه، لا تتضمّن أيّ شيء يمكن أن نعرفه، ولأن الثاني من دون الشكل المدرسي الصحيح، يقول شيئاً يعرفه ويمكن أن يعرفه بالفعل.

سيقوم جوهر العلم كما يبدو، على طبيعة مضمونه وعلاقة هذا المضمون نفسه بوعي مَن يقول إنّه يعرف، وسيكون الشكل النسقي بالنسبة إلى العلم مجرّد عرَض، فهو لن يكون غاية هذا العلم، بل فقط الوسيلة المؤدّية إلى الغاية.

يمكن أن نتفكّر هذا بشكل مؤقت على النحو الآتي: لو تسبّب شيء ما من أيّ وجه من الوجوه في أن الفكر البشري لا يعرف باليقين إلا القليل القليل، ولكن لا يمكنه بالنسبة إلى الباقي كلّه إلا أنْ يظنّ ويشعر ويسلّم بشكل اعتباطي، ولو تسبّب في الوقت نفسه شيء آخر في أن الفكر البشري لا يمكنه حقّاً أن يكتفي بهذه المعرفة الضيقة أو غير اليقينية، فلن يتبقّى له من وسيلة أخرى لتوسيع المعرفة نفسها والتحقّق منها إلا أن يقارن المعارف غير اليقينية بالمعرفة اليقينية ويتخلّص من تجانس أو عدم تجانس (وليُسمح لي مؤقتاً بهاتيْن العبارتيْن إلى أن يحين الوقت لتفسيرهما) الأولى بالثانية إلى يقينيةِ الأولى أو عدم يقينيتها. لو كانت مجانِسةً لقضية يقينية، لكان بإمكانه أن يسلّم واثقاً بأنها يقينية أيضاً، ولو كانت متعارضةً معها لعلِم إذاك بأنّها خاطئة ولتأكّد من أنّها لن تخدعه وقتاً أطول. فإن لم يتحصّل على الحقيقة، فسيتحرّر من الخطأ.

أوضّح أكثر فأقول: يجب أن يكون العلم واحداً وكُلّاً. إن القضية التي تقول إنّه إذا وُضع عمود على سطح أفقي وفي زاوية قائمة فإنّه ينتصب عمودياً، تكوّن بلا شك في نظر مَن ليست له معرفة مترابطة بالهندسة [أو التاريخ، كما ورد في الطبعة الأولى]، كُلّاً، ومن ثمّ تكوّن علماً.

لكننا نعتبر أيضاً الهندسة بأكملها [والتاريخ] علماً، مع أنّها تتضمّن أيضاً قضايا كثيرة أخرى غير تلك القضية والآن، كيف وبتوسّط ماذا تصير زُمرةٌ من القضايا مختلفة في ذاتها كلّ الاختلاف، علماً واحداً وتكوّن عينَ الكلّ الواحد؟

[٦٥] بلا شكّ لا يكون هذا بعامّة من حيث ستكوّن القضايا الجزئية علماً، بل من حيث لا تصير إلى العلم إلا ضمن الكلّ وبتوسّط المنزلة التي تحتلّها في الكلّ وعلاقتِها بالكل. لكنْ لا شيء يمكن أن يتكوّن بواسطة مجرّد تركيب الأجزاء، ولا يوجد في جزء من الكل. إذا لم تكن أيُّ قضية يقينيةً ضمن القضايا المترابطة، فإن الكل الذي يتكوّن عن الرابطة لن يكون هو أيضاً يقينياً.

وبالتالي لا بدّ من أن تكون قضية واحدة على الأقل يقينيةً بحيث تفيد يقينيّتَها للقضايا الباقية، على نحو أنّه إذا وجب أن تكون هذه الأولى يقينيةً، وجب أن تكون قضية ثانية يقينية أيضاً، وإذا وجب أن تكون هذه الثانية يقينيةً، وجب أن تكون قضية ثالثة يقينيةً أيضاً وهكذا دواليك. هكذا ستشترك في يقينية واحدة وحسب، ومن ثَمّ ستصير إلى علم واحد وحسب، قضايا كثيرة وربمّا مختلفة جدّاً في ذاتها، من حيث ستكون كلّها يقينية وتكون لها اليقينية نفسها.

إن القضية التي سميّناها للتوّ يقينية بإطلاق، ولم نسمّ بهذا إلا واحدة، لا يمكن أن تستفيد يقينيتها أوّلاً من ارتباطها بالقضايا الباقية، بل يجب أن تكون يقينية قبل هذا الارتباط. ذلك أنّه لا شيء يمكن أن ينشأ عن توحيد أجزاء كثيرة ولا يوجد في أيّ جزء منها. وفي المقابل، لا بدّ من أن تستمد كلّ القضايا الباقية يقينيتَها من تلك القضية. فيجب أن تكون يقينية ومكينةً قبل الارتباط. لكن، ولا واحدة من القضايا الباقية يجب أن تكون يقينيةً قبل الارتباط، بل لا تصبح يقينية إلا بتوسّط تلك القضية.

بهذا يتّضح في الوقت نفسه أن ما سلّمنا به أعلاه هو وحده الصحيح، وأنّه لا يمكن أن توجد في علمٍ ماَ إلا قضية واحدة تكون قبل الارتباط يقينية ومكينةً. ولو وجدت قضاياً كثيرة من هذا القبيل، فإمّا أنها لن تكون مرتبطةً بالقضايا الأخرى ومن ثَمّ لن تنتمي إلى الكلّ نفسه، بل ستكوّن

مجموعة أو مجموعات منفصلة، وإمّا أنّها ستكون مرتبطة بالباقية. لكنْ لا يجب أن تكون القضايا مرتبطة بغير اليقين الواحد والمتساوي. فإذا كانت قضية واحدة يقينيةً، لا بدّ من أن تكون قضية أخرى يقينية أيضاً، وإذا لم تكن الأولى يقينية، وجب ألّا تكون الثانية هي أيضاً يقينية. وحدها هذه العلاقة المتبادلة لليقين يجب أن تحدّد اتّساق القضايا. ولن يصدق هذا على قضية تكون يقينيةً في استقلال عن بقية القضايا. إذا وجب أن يكون يقينها مستقلاً، فإنّها يقينيةٌ حتى إذا لم تكن القضايا الباقية يقينية، وبالتالي فهي لا ترتبط بها بعامة بتوسّط اليقينية ـ مثل هذه القضية اليقينية التي تتقدّم الارتباطَ وتكون مستقلّة عنه، تُسمّى مبدأ. ولا بد لكلّ علم من أن يكون له مبدأ. والحقّ أن العلم يمكن أن يتكوّن فعلاً وطبقاً لطبيعته الجوانية، من قضية وحيدة يقينية في ذاتها، ولكن لا يمكن بالطبع أن تسمّى مبدأ لأنّها لا تؤسّس شيئاً. ولكنْ لا يمكن أيضاً أن يكون للعلم أكثر من مبدأ واحد، لأنّه لن يكوّن إذاك علماً واحداً بل علوماً كثيرة.

وفضلاً عن القضية التي يتقدّم يقينُها الارتباطَ، يمكن أن يتضمّن العلم أيضاً قضايا كثيرة لا يُتعرّف إليها بوصفها يقينية إلا بتوسّط تلك القضيّة بعامة فتكون يقينيّة على منوالها ودرجة يقينها نفسها. أمّا الترابط فيقوم كما ذكرنا بالتحديد، على أنّه قد توضّح أنّه إذا كانت القضية «أ» يقينية فلا بدّ من أن تكون القضية «ب» يقينية أيضاً، وإذا كانت القضية «ب» يقينية فلا بدّ من أن تكون القضية «ج» يقينية أيضاً وهكذا دواليك. وهذا الترابط يُسمَّى الشكل النسقي للكلّ الذي يتولّد عن الأقسام الجزئية ـ والآن ما الغاية من هذا الترابط؟ بلا شكّ، ليست الغاية منه أن نقوم بحيلة من حيل الربط، بل لكي نعطي يقيناً لقضايا لا يمكن أن تمتلكه في ذاتها. على هذا النحو ليس الشكل النسقي غاية العلم، بل هو الوسيلة العرَضية التي يمكن استخدامها لبلوغ هذه الغاية فقط، بشرط أنّه لا بدّ للعلم من أن يتكوّن من قضايا كثيرة. فليس الشكل النسقي جوهر العلم، بل هو خاصية عرضية للعلم نفسه ـ لنفرض أن العلم بُنيان وأنّ الغاية الرئيسة لهذا البنيان هي المتانة، الأساس متين ولن نبلغ الغاية إلا وفقاً لكيفية وضع هذا الأساس، وبما أنّه لا يمكننا أن نسكن مجرّدَ أساس لا نستطيع بواسطته أن نحمي أنفسنا من الهجمة المدبَّرة للعدو ولا أن نتّقي التقلّبات العارضة للطقس، فإنّنا نشيّد فوق هذا الأساس جدراناً وفوق

الجدران سقفاً. كلّ أجزاء البنيان تتجمّع فوق الأساس وفي ما بينها، وبهذا يكون الكلّ متيناً. لكننا لا نشيّد بنياناً متيناً لنجمّع، بل نجمّع ليصبح من ثَمّ البنيان متيناً. وهو متينٌ من حيث تقوم أجزاء البنيان كلّها على أساس متين»(١٦).

إن قول فيشته بأنّ العلم يحتاج إلى «مبدأ» يصلح باعتباره أساسَ كلّ معرفة لاحقة، يصدر عن أفكاره حول مسألة كيف سيتعيّن على نسق الفلسفة أن ينهج. لا بد من أنْ يبرهَن على هذا المبدأ بصورة مستقلة عن النسق. لو اشتُقَّ لكان تابعاً لقضايا أخرى. وبدلاً من ذلك، يمكن أن تُشتق منه القضايا الأخرى.

[٦٦] يتغيّر تصوّر فيشته للنسق بحسب درجة تعيين مضمون المعرفة التي ينضوي عليها. فهو يرى مثلاً أن كلّ مدونة معرفيّة كاملة تكوّن كلّاً.

«لكلّ علم شكل نسقي إذا وجب ألّا يكون قضية جزئية منفصلة وكان لا بدّ من أن يكوّن كلّاً يقوم على قضايا كثيرة»(١٧).

يمكن في هذا السياق أن يكون لفظ «نسق» مرادفاً للقضايا المتماسكة في ا بينها. فمفهوم النسق يدلّ بالفعل في نظر فيشته على سلسلة تلك القضايا التي تُشتقّ من مبدأ أيّ علم كان.

أمّا المبدأ فهو القضية الأوّلية (الأساسية) ولا بدّ من أن يكون يقينياً بلا توسيط، ثمّ تتبعه قضايا أخرى، ولهذا تكون أقلّ يقينية كما يقول فيشته. وهذا إثبات قويّ: إذا كان المبدأ يقينياً واشْتُقَّت منه القضايا الأخرى بشكل صحيح، فإن هذه القضايا لا تفقد شيئاً من اليقينية التي ترجع إلى المبدأ ذاته. ويقدّم فيشته توصيفاً لما يجب أن يكون مبدأ النسق: لا بدّ من أن يكون طابعه التأسيسي ماثلاً بلا توسّط في كلّ دعوى معرفية. «إنّنا نعرف عمّا يعبّر لأنّنا نعرف بعامّة، ونعرف هذا بلا توسّط طالما أنّنا نعرف شيئاً ما»(١٨). وليس مدهشاً أن فيشته يواصل

(١٦) Fichte, *Über den Begri der Wissenschaftslehre* (1794), SW I, s.138-145.

(١٧) Ebd., s.47.

(١٨) Ebd., s.48.

اقتراحَ أنّه ينبغي أن يكون هذا المبدأ «العقل» الذي يلازم كلّ شيء ـ والعقل هنا هو معاودة بناء فيشته لـ «لأنا أفكّر» عند كنط.

وبما أنّنا نعرف الهدف الأعلى بإطلاق لفيشته، أعني إثبات العقل بوصفه مبدأ التجربة، فإنّه يمكننا أن نرى كيف يقود وضعه لهذا الهدف أفكارَه إلى طبيعة النسق. فالسؤال هو إذاً: هل يحقّق «الأنا» دور المبدأ؟ (انظر في ما يتعلّق بنظرية فيشته في الذاتية، الفقرة المخصّصةَ له في الفصل الرابع من هذا الكتاب: المعرفة والعلم). ذلك أنّه بإمكاننا أن نرى الآن أنّه يوجد معنى متعيّن يكون فيه «الأنا» يقينياً بلا توسيط، ولا سيما إذا لم نخلُص من أشكال أخرى لليقين إلى الوعي الذاتي. وفضلاً عن ذلك، ليس هذا خاطئاً، بما أن الوعي الذاتي يقيني بذاته. ويذكر فيشته بالفعل معايير تتوافق إلى حدّ بعيد مع «الأنا» بوصفه مبدأ. يوجد المعيار الداخلي للحقيقة من دون دليل (إذْ لا بدّ من أن تقترن الأدلة بقضايا أخرى)، ثم يوجد المعيار الخارجي. ويمكننا أن نُرجع كلّ ما نعرفه إلى المبدأ. أمّا الذات فتتحقّق ضمن سلسلة من الاشتقاقات المركَّبة، بوصفها أساس مفهوماتنا في الاستنتاج.

الآن وبناء على التطلّعات المثالية الأساسية لنسق فيشته، ينبغي أن نرى لماذا يرفض فيشته إمكانيتيْن لتمثّلِ النسق الذي يُشتَقّ من مبدأ:

(I) يدافع فيشته عن تصوّر أنّه إذا لم يكن المبدأ يتمتّع بيقين ذاتي جزئي، فإنّما يصير مبدأ تابعاً لمبدأ آخر ويكون هذا بدوره تابعاً لمبدأ آخر وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية فيه. (وهذا ما يرفضه هيغل الذي لا يمكن بالنسبة إليه أن يوجد مثل هذا المبدأ الأوّل اليقيني بذاته. فتشابك استنتاجاتنا ضمن أنساقنا المعرفية يعلّل المبدأ الذي يمكننا نحن أن نتيّقن منه) وبالتالي، عندما يصف فيشته النسق بأنّه شكل من أشكال الدور، فإنّه يعطي قيمة إلى أن هذا النسق ليس دوراً يتركّب من مجرّد حقائق موسوطة، بل من حقائق موسوطة بالمبدأ. وهنالك تعيين هامّ آخر لـ «دورية» النسق، وهو أن المبدأ يكون في الوقت نفسه نقطة بداية المعرفة ونهايتَها. ومع ذلك لا يُضاف الطابع اليقيني إلى نقطة البداية، بل يوضَّح بالأحرى أن نقطة البداية هي المبدأ الحاسم لكلّ معرفة.

(II) يلغي فيشته ما نشير إليه نحن اليوم بوصفه تعدّدية نظرية. فتصوّر أنّه يمكن أن توجد سلسلة كاملة من المبادئ الأساسية، سيفضي إلى كثرة الأنساق. نحن نميل اليوم في الحقيقة إلى التسليم بأنّ قناعاتنا، من مثل تلك التي تتعلّق بحياتنا الأخلاقية والسياسية، غالباً ما تصدر عن مبادئ أولى متعارضة وبأن الكثافة النظرية لا تنسجم دائماً مع الواقع.

إذا نظرنا إلى تأويلات قريبة العهد لمفهوم الوضع عند فيشته التي تفسّره على أنّه يتوافق مع النظرية المعاصرة للاتساق، فإنّه يمكن أن نلاحظ أن فيشته يلغي فكرة أن المبدأ يمكن أن يُتصوَّر بما هو مبدأ مؤقّت(١٩). إن تمثّل مبدأ أساس مؤقّت كما إثباته، يظلّ دليلاً على انعدام الاتّساق: فهو تمثّل يتضمّن «تحديداً» اعتباطياً لما نعرفه ووضعاً لمملكةٍ، لا ليقينٍ، تظلّ بالنسبة إلينا غير معروفة. لهذا فإن نسق العلم مطلق ولا تاريخي ويقيني.

بإمكاننا أيضاً أن نسأل عن شكل المبدأ الذي يجعله مطابقاً لاستنباطات أخرى. إنّنا لا نستطيع أن نشتقّ قضايا إلا من قضايا أخرى. ولهذا لا بدّ من أن يأخذ المبدأ شكلَ قضية. لكنّ أقوالاً في شيء (في المبدأ) يتقدّم في الظاهر كلّ تفكير، تظلّ كما علِم هيغل ذلك، عُرضة للتقويض: كيف يمكن لشيء أن يأخذ شكل قضية، أي يكون عبارة عن اللغة، ويقع إثباته في الوقت نفسه على أنّه يتقدّم كل تفكير؟ ما هو جدير بالملاحظة هو أن فيشته يتساءل هل يمكن أن يُقوَّض المبدأ بواسطة الدليل الذي يقول إنّه إذا كان المبدأ منطقيّاً، [٦٧] فإن المنطق عندئذٍ سيتقدّم المبدأ. ومع ذلك، فهو يبرهن على أن المنطق يصدر عن المبدأ.

بإمكاننا أن نقدّم على الأقل اعتراضيْن ضد تمثل فيشته أنّه لا بد من أن تكون الفلسفة نسقية كالعلم، إذا كانت بالفعل علماً:

(I) بأي نوعية يكون العلم نسقياً؟ يمكن أن نظنّ أن العلم يشير إلى مدوّنة معرفية تتعاين فيها النظرية والاكتشاف الخبري. هذا يعني أن كلّ علم هو بالطبع مؤقّت بما أنّه يظل منفتحاً أمام الكشف الخبري الجديد.

(١٩) Vgl., hierzu Breazeale/Rockmore 1994.

فالقول إن العلم يحمل معه شكلاً نسقياً، قد يعني حصره في قابليته للمراجعة. إن مثل هذا التصوّر للعلم يتناقض مع تمثّل فيشته أن الفلسفة بوصفها علماً تشير إلى نسق من العلاقات الضرورية بين المفاهيم.

(II) يكمُن الاعتراض الثاني في تمثّل أن معيار العلم هو نسقيته. إذا عرّفنا العلم بوصفه نسقيّةً، فإنّه لا تكون لدينا عندئذٍ أي معايير تقويم خارجية. بهذا الشكل سيكون بإمكاننا أيضاً أن نعتبر التنجيم ونظرية الجان علميْن إذ تُرَتَّبُ قضاياهما بصورة نسقية. ويبدو فيشته متيقّظاً إزاء هذا الاعتراض الثاني، بما أنّه يشدّد على أنّه لا يمكن أن يتأسّس العلم على قضايا غير مبرهَنة ولا تقبل البرهنة. لكن هذا الشرط العقلي يبدو في نظر فيشته صعباً، لأنّ فيشته يريد أن يتوخّى نهج تفسير للمعرفة يكون محايثاً للنسق بصورة بحتة. ومن ثَمّ يتعيّن عليه أن يعثر على مبدأ أوّل لا يمكن أن يبرَهن عليه باعتباره جزءاً من النسق. لكنْ، إذا لم يمكن البرهنة عليه باعتباره جزءاً من النسق، فإنّه قد يكون من جديد إثباتاً معرفياً خاطئاً لا يخضع إلى شروط الاشتقاق النسقي. يقع فيشته بموقفه هذا في معضلة طبيعية. فهو يرمي إلى العلمية، ولهذا يلتمس محوَ ظاهرِ المعرفة. لكن لبلوغ هذا الهدف، إمّا أنه يستطيع أن يستخدم مبدأً لا يمكن أن يُشتق من قضايا أخرى (ولهذا يمكن أن يكون بلا أساس)، أو أنّه يستطيع تبرير موقفه من داخل النسق ومن ثمّ يفقد الاتصال بالواقع الخارجي.

٣ ـ شلنغ

ما يسم المثالية الترانسندنتالية لشلنغ في بادئ الأمر هو التأثر القوي بفيشته. فالمقال المبكّر لشلنغ **في إمكانية شكل للفلسفة بعامة** (سنة ١٧٩٤)، يُظهر في جهوده لتطوير منهجية تتناسب مع المنزلة العلميّة للفلسفة، تشابهات لافتة للنظر مع كتيّب فيشته **في مفهوم نظرية العلم** (سنة١٧٩٤). إن شلنغ يفضّل مثل فيشته، منهجاً استنتاجياً تُشتقّ فيه القضايا التي تصدُق، من قضية ذات يقين بداهي، أي من مبدأ أوّل غير مشروط. وإذا اجتمعت هذه القضايا فإنّها تكوّن نسقاً.

ويعي شلنغ جيداً أن كنط اجتهد في الابتعاد بالفلسفة عمّا يرى أنّه بحث عقيم عن اللامشروط. فكنط قد توصّل بفلسفته النقدية إلى أنّه «لا

يمكن البتّة التفكير في اللامشروط من دون تناقض»، لأنّ ما يمكن التفكير فيه بلا تناقض لا بدّ من أن يكون له أساس في الواقع الزمني والمكاني («المشروط») لتجربتنا المادية[٢٠]. ولكنّ أفكاراً أخرى من فلسفة كنط النقدية قد أغرت بوضوح شلنغ، أعني تلك الأفكار التي تعلّقت بالخاصيات الفريدة لـ «أنا أفكّر» (الذي «يجب أن يصاحب التمثّلات» كلّها ويُفهم بوصفه تلقائياً). ويمكن أن نقول من دون أن نتنكّر في قولنا لكنط، إنّه قد شدّد هو أيضاً على بُعد الوعي هذا، أي الأنا أفكّر، بتوسّط التعارض مع موضوعات «قابلة للتعيين». لكنْ، ليس «الأنا أفكر» في نظر كنط قضيةً يمكن أن تُستَنتَج من نسق الفلسفة.

عند شلنغ وكما هي الحال عند كنط، لا يُستنبَط «الأنا» نفسه الذي يمكن أن يصلح بوصفه أساسَ نسقٍ استنتاجي. ويقترح شلنغ بالأحرى أن يحدّد موضع بداية النسق بالاستعانة بالحدس العقلي. فالحدس العقلي يشير إلى إثبات أنّه يوجد في كلّ تجربة إدراكٌ لـ «أنا المطلق»، ذلك الجزء من تفكيرنا الذي لا يمكن أن يُعيَّن خُبريّاً. هذا الإثبات الاستبطاني الذي يحمل نبرة ديكارتيةً كان كنط قد رفضه بصورة قطعية حينما نظر في الـ «أنا أفكر» بوصفه شرطاً وليس بوصفه عنصراً للوجود. لكنّ الإثبات نفسَه ليس غريباً إذا نظرنا إلى مضامين تفكيرنا على نحو فنومينولوجي: أنّه يمكننا أن نُسند كلّ العلامات المميزة إلى أيّ تعيين، فهذا ليس البتّة بأمر جلي. لكنْ، أن يعطينا هذا أساساً لنصفه بأنّه «مطلق»، فهذا موضع خلاف.

يحاول شلنغ ضمن مقاله **في إمكانية شكل للفلسفة بعامّة** أن يُبرز أن الأنا يتحمّل مسؤولية التجربة بوصفها كلاًّ. ويمكننا على أساس صيغة ضعيفة لهذا الإثبات أن نستدل على أن شلنغ يفسّر ببساطة الـ «تجربة» بوصفها ذلك الاهتمام بالعالَم الذي ندرك أنّنا واعون به. لكن توجد مواضع في النص، يمكن أن نعثر عليها عند فيشته أيضاً، يثبت فيها شلنغ أنّه [٦٨] ينبغي أن نفهم واقعية العالَم، أي ما نجرّبه عادةً بوصفه موضوعات، باعتبارها في الحقيقة نتاجاً للأنا. وعلى الجملة يفضي مجهود شلنغ إلى موقف مبنيّ طبقاً للمعايير الثلاثة لراينهولد:

---

(٢٠) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, BXX.

(I) يشتقّ هذا الموقف بصورة نسقية إطلاقية الأنا من أنّه يعرض نواقص الإمكانيات البديلة.

(II) ويبدأ في شكل الـ «أنا» بمبدإ أوّل وحيد ومعروف بذاته.

(III) تقع المصادقة على هذا الـ «أنا» بتوسّط الحدس العقلي وعلى نحو فنومينولوجي.

يواصل شلنغ في نسق المثالية الترانسندنتالية سنة ١٨٠٠ العمل على بدايته، حيث يمكن عندها أن تُشتق كلّ تجربة من الـ «أنا». وتشير أفكاره الخاصة بفكرة النسق إلى أنّه ينظر إلى الفلسفة بوصفها الاجتهاد في تعليل يتأسّس ذاتيّاً. ما يقوم به شلنغ هو:

«أنّ ما يُسلَّم به بوصفه فرْضاً هو أنّه ينبغي أن يوجد نسق ضمن معرفتنا، أعني أنّه ينبغي أن يوجد كلٌّ، وهو ما يقوم بذاته وينسجم في حدّ ذاته»[٢١].

وبالتالي، فإن تفسيرات شلنغ المستفيضة للطابع النسقي للمعرفة يمكن أن تُفهم باعتبارها محاولة لتأسيس ذاتي مُداخِلٍ للنسق، أي باعتبارها تقوم على تصوّر أن أسس النسق هي النسق ذاتُه:

«بما أنّه لا بدّ من أن يملك كلّ نسق حقيقي (ومثاله نسق بناء العالم) أساس قوامه في حدّ ذاته، فإنّه لا بدّ إذا وجد نسق للمعرفة، من أن يكمن مبدأ النسق عينه داخل المعرفة نفسها»[٢٢].

ولكن بالنظر إلى تصوّر الـ «أنا» بوصفه مبدأ الفلسفة (إذ يُعتبر في نطاق الفلسفة الترانسندنتالية)، كان على شلنغ في الختام أن يجد مبدأ أوّلاً لا يكون مؤسَّساً ضمن النسق نفسه.

شرح شلنغ في «تصدير» **نسق المثالية الترانسندنتالية** فكرة النسق الفعّالة في هذا الطور من أطوار تفكيره:

«أنّ النسق الذي يغيّر تماماً، لا بل يقلب النظرة السائدة للأشياء لا

(٢١) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, s.353.

(٢٢) Ebd., s.354.

في الحياة المشتركة وحسب، بل حتى في قسم عظيم من العلوم، يلقى إذا كانت مبادئه مبرهَنةً بالشكل الأكثر صرامة، مناقضةً مستمرّة حتى من لدن الذين يسعهم أن يحسّوا أو يدركوا فعليّاً بداهةَ برهنته، فهذا لا يمكن أن يكون له أساس إلا في العجز عن التجرّد من زمرة المسائل الجزئية التي تثيرها المخيلة المجتهدةُ مباشرةً بمثل تلك النظرة المحوَّلة، وتجلبها من ثراء التجرُبة كلّه، ومن ثَمّ تهوّش الحكم وتربكُه. لا يمكننا أن ننفي قوّة البرهنة ولا نعرف شيئاً سيكون يقينياً وبداهياً يمكن أن نضعه في محلّ تلك المبادئ، ولكننا نخشى الاستتباعات التي تنعكس بوصفها هائلة ونراها أمامنا تنتج عن المبادئ نفسها، ونيأس من إمكان حلّ جميع تلك الصعوبات التي لا تعدم أن تعترض المبادئ عند تطبيقها. ولكن، بما أن المرء على حقّ عندما يطالب كلّ من يُلقي بدلوه في المباحث الفلسفية بعامّة، بأنّه ينبغي أن يكون قادراً على ذلك التجريد ويعرف كيف يتفهّم المبادئ في كلّيتها القصوى حيث يزول الجزئي تماماً، والتي من المؤكّد إذا كانت القصوى، أنّها تتضمّن أيضاً بصورة مسبقة حلّ كل المطلوبات الممكنة، فإنّه من الطبيعي عند التأسيس الأوّل للنسق أن تُستبعَد كلّ المباحث التي تنزل إلى الجزئي ويُتقيَّد بالأوّل الضروري الذي هو إخراج المبادئ في صورة خالصة ووضعها بمنأى عن كلّ شك. لكنْ، كلّ نسق لا يجد مع ذلك المحكّ الأوثق لحقيقته فقط في أنّه يحلّ بسهولة المسائل التي كانت في السابق مستعصية، بل في أنّه يثير هو نفسه مسائل جديدة لم يقع التفكير فيها إلى ذلك الحين ويستخرج انطلاقاً من زعزعة عامّة لما يُسلَّم به على أنّه حقيقي، ضرباً جديداً من الحقيقة. بيد أن هذا بالضبط هو ما تختص به المثالية الترانسندنتالية من حيث إنّه حالما يُسلّم بها، تجد نفسها مضطرّة بصورة معيّنة إلى إنشاء كلّ معرفة مسبقاً وإلى أن تمتحن من جديد ما كان يصدق لوقت طويل بوصفه حقيقةً قائمة، وإذا فرضنا أن هذا الامتحان ينجح، أنْ تستخلص منه على الأقل صورة وشكلاً جديديْن تماماً للحقيقة عينها.

إذاً الهدف من هذا المصنَّف هو، بالتحديد، توسيع المثالية الترانسندنتالية إلى ما ينبغي أن تكون بالفعل، أعني إلى نسق للمعرفة في جملتها، وبالتالي البرهنة على هذا النسق لا بعامّة وحسب، بل كذلك بتوخّي الفعل ذاته، أي من خلال توسيع مبادئه إلى جميع

المسائل الممكنة بالنظر إلى الموضوعات الرئيسة للمعرفة، المسائل التي إمّا أنّها طُرحت في السابق ولم تُحل، وإمّا أنّه لم يمكن أن تتحوّل إلى مسائل إلا بتوسّط النسق نفسه ومن ثمّ تكون مسائل حادثة. وينتج بنفسه عن هذا أنّه لا بد من أن يتعلّق هذا المصنّف بمسائل وبموضوعات لم تعرض البتّة [٦٩] في مشروع أو لغة الكثيرين من أولئك الذين يسمحون لأنفسهم الآن الحكم على الأغراض الفلسفية، إذ لم تزل همّتهم تتعلّق بالعناصر الأولى للنسق التي لا يسعهم التمكّن منها إمّا لعجز أصلي عن فهم المطلوب بالمبادئ الأولى لكلّ معرفة وبسبب حكم مسبق وإمّا لعلل أخرى دائمة. بالنسبة إلى هذه الفئة لا يمكنها أيضاً أن تنتظر إلا القليل من هذا المصنَّف بالرغم من أن المبحث، كما هو مفهوم بنفسه، يتقصّى الأسس الأولى، بما أنّه لا شيء يمكن أن يحصل في هذا المصنّف بالنظر إلى المباحث الأولى لم يقع الإفصاح عنه منذ وقت طويل إمّا في مصنّفات مُبتكِر نظرية العلم وإما في مصنّفات المؤلّف، مع فارق هو أنّه يمكن أن يكون العرض في هذا العمل قد استفاد في ما يتعلّق ببعض النقاط، وضوحاً أكبر من الوضوح الذي كان عليه في السابق، ولكنّه مع ذلك وضوح لا يمكن أبداً على الأقل أن يعوّض نقصاً أصليّاً في المعنى.

وبالإضافة إلى ذلك فإن الوسيلة التي عمل المؤلّف من خلالها على بلوغ هدفه الذي هو عرض المثالية في امتدادها الكامل، هي أنّه قدّم كل أقسام الفلسفة في اتصال واحد وعرض الفلسفة برمّتها كما تكون، أعني بوصفها تاريخاً مستمرّاً للوعي الذاتي. بالنسبة إلى هذا التاريخ، كلّ ما هو موجود في التجربة لا يصلح إذا جازت العبارة، إلا بوصفه ذكرى ووثيقةً. ولكي يقدِّم مخطَّط دقيق وكامل لهذا التاريخ فإن الأمر لم يقتصر بشكل مبدئي على تفصيل الأطوار الجزئية لهذا التاريخ ثمّ من جديد اللحظات الجزئية ضمن الأطوار عينها تفصيلاً دقيقاً وحسب، بل اقتضى أيضاً عرضها في تسلسل يمكن أن نتيقّن عنده بواسطة المنهج نفسه الذي توخّينا لاكتشافه، من عدم إسقاط أيّ طرف أوسط، على نحو أنّه يُقدّم ترابطاً داخلياً للكلّ لا يمكن أن يمسّه أيّ عصر ويظل بالنسبة إلى كلّ عمل لاحق قائماً باعتباره أساساً ثابتاً لا بدّ من أن يشيّد عليه كلّ شيء.

إن ما دفع المؤلّف إلى أنْ يحرص، بشكل خاص، على عرض هذا الترابط الذي هو في الحقيقة سلسلة متدرّجة من الحدوس يرتفع من خلالها الأنا إلى حد الوعي في أعلى قوّة، كان توازي الطبيعة مع العاقل (mit dem Intelligenten) وهو التوازي الذي توصّل إليه المؤلّف منذ وقت طويل والذي لا يمكن عرضه بصورة تامّة لا في الفلسفة الترانسندنتالية ولا في فلسفة الطبيعة، بل في العلميْن كليهما، ولهذا، تحديداً، يجب أن يكونا علميْن متقابليْن أبداً ولا يمكن أن يتحوّلا إلى علم واحد.

أمّا الحجّة الدامغة على الحقيقة المتساوية تماماً للعلميْن كليهما من منظور نظري التي لم يتعدَّ المؤلّف إلى الآن مجرّد القولَ بها، فينبغي لهذا السبب البحث عنها ضمن الفلسفة الترانسندنتالية، وبخاصّة في هذا العرض الذي يتضمّنه هذا المصنَّف الذي يجب أن يُعتبر نظيراً ضرورياً لمصنّفاته في فلسفة الطبيعة. ذلك أنّه سيتجلى من خلال المصنّف نفسه أن القوى الحدسية نفسها التي تكون في الأنا يمكن إظهارها إلى حدّ معيّن في الطبيعة أيضاً، وبما أن هذا الحدّ هو بالضبط الحدّ الذي يفصل بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، فإنّه سيّان إذّاك بالنسبة إلى مجرّد الاعتبار النظري أن يكوّن الموضوعيّ أو الذاتي الطرفَ الأوّل من حيث أنّه بالنسبة إلى الذاتي لا يمكن أن تحسِم إلا الفلسفةُ العملية (ولكنّها لا صوت لها البتّة في ذلك الاعتبار النظري)، على نحو أن المثالية لا تملك أيضاً أيّ أساس نظري بحت، وبالتالي من حيث إنّه إذا لم نقدّم إلا بداهة نظرية، فلن تكون لدينا البداهة التي يقدر عليها علم الطبيعة الذي يكون أساسه كما برهانه نظريّاً تماماً وبإطلاق. أمّا أولئك القرّاء الذين يعرفون فلسفة الطبيعة فسيستخلصون أيضاً، انطلاقاً من هذه التفسيرات تحديداً، النتيجة المتمثلة في أنّه هنالك أساس عميق بقدر معتبر يكمن في الأمر بذاته، جعل المؤلّف يقابل هذا العلم بالفلسفة الترانسندنتالية ويفصلها عنه تماماً، والحال أنّه من المؤكّد أنّه لو اقتصرت مهمّتنا كلّها على تفسير الطبيعة، لما كنّا دُفعنا البتّة إلى المثالية.

والآن في ما يتعلّق بالاستنتاجات التي يقدّمها هذا المصنّف حول الموضوعات الرئيسة للطبيعة والمادّة بعامّة ووظائفها العامة والنظام العضوي... إلخ، فهي حقّاً استنتاجات مثالية ولكنّها لهذا السبب ليست

مع ذلك (وهو ما يرى الكثيرون أن له معنى متساوياً) استنتاجات غائية (تليولوجية) لا يمكن أن تكون شافيةً في المثالية بقدر ما لا تكون كذلك في أيّ نسق آخر. ذلك أنّه عندما أبرهن على سبيل المثال، على أنّه من الضروري لأجل الحرية أو الغاية العملية أن توجد المادّة بهذه التعيينات أو تلك، أو أن العقل يحدس فعله على العالَم الخارج، بوصفه موسوطاً بنظام عضوي، فإن هذه البرهنة ما زالت مع ذلك لا تجيبني عن سؤال: كيف وبواسطة أيّ آلية يحدس العقل عندئذٍ وبالتحديد ما هو ضروري لأجل تلك الغاية؟ بل لا بدّ من أن تُستمَدَّ كلّ البراهين التي يعرضها المثاليُّ بالنسبة إلى وجود الأشياء الخارجية المتعيّنة، من الآلية الأصلية [٧٠] للحدس بالذات، أي من خلال بناء فعلي للموضوعات. أمّا مجرّد التحويل الغائي للبرهنة فلن يجعل مع ذلك، وبما أن البرهنة مثاليةٌ، المعرفةَ الحقيقية تتقدّم قيد أنملة، لأنّه من المعروف أن التفسير الغائي لموضوع ما لا يمكن أن يعلّمني أيّ شيء على الإطلاق حول أصله الفعلي.

لا يمكن أن تحصل حقائق الفلسفة العملية ضمن نسق للمثالية الترانسندنتالية، إلا بوصفها أطرافاً وسطى، وما يرجع في الأصل إلى النسق نفسه في خصوص الفلسفة العملية إنّما هو الموضوعيُّ فيها وحسب، الموضوعي الذي هو التاريخ في عموميته الأكبر. ويُشترَط استنباطُ هذا التاريخ ضمن نسق في المثالية وعلى نحو ترانسندنتالي مثلما يُشترَط استنباط موضوعي النظام الأوّل أو الطبيعة. إن استنباط التاريخ يفضي في الوقت نفسه إلى البرهنة على أن ما ينبغي أن ننظر إليه بوصفه الأساس الأخير لانسجام ذاتي الفعل وموضوعيّه، لا بدّ من أن يُتفكَّر حقّاً باعتباره متطابقاً مطلقاً لن يكون تمثّله بوصفه موجوداً جوهرياً أو موجوداً شخصياً، أحسن في أيّ شيء من وضعه في طرف مجرّد وحسب، وهو رأي لا يمكن أن نفرضه على المثالية إلا من خلال أغلظ سوء فهم.

وأمّا في ما يتعلّق بمبادئ **التليولوجيا** (نظرية الغايات)، فإن القارئ سيرى بلا شكّ من نفسه أنّها تشير إلى السبيل الوحيدة لتفسير تكاين الآلية مع الغائية في الطبيعة بكيفية مفهومة. ـ وفي الختام، يرجو المؤلف بحكم المبادئ المتعلّقة **بفلسفة الفن** التي ينتهي بها المصنَّف، من أولئك الذين يمكن أن يهمّهم هذا الأمر بصورة خاصّة، أن يتمعّنوا

في أن المبحث كلّه إذا ما اعتُبر في ذاته، لامتناه، ولا يُعرَض هنا إلا في علاقة بنسق الفلسفة، وهو ما يُلزم بأن نستبعد مسبقاً من هذا الاعتبار جوانب عديدة تتعلّق بهذا الغرض الكبير.

وختاماً، يلاحظ المؤّلف أن هدفه الجانبي كان يتمثّل في تقديم عرض للمثالية الترانسندنتالية مفهوم وقابل للقراءة قدر الإمكان، وأنّه لم يكن بإمكانه التوصّل إلى هذا بقدر معيّن إلا بتوسّط المنهج الذي اختاره والذي اقتنع به في تجربة مضاعفة عند عرض النسق على العموم»[٢٣].

إنّ شلنغ الأوّل الذي عمل على فلسفة الطبيعة (انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب: الطبيعة)، قد طوّر صياغةً للنسق مختلفة نوعاً ما. وأفضت به خشيته من إمكانية ألّا ترصد المثالية الترنسدنتالية لنفسها سوى تفسير ضيّق وذاتي للتجربة، إلى الاشتغال على بنية ظواهر التجربة الخارجية، ولا سيّما بنية الطبيعة. لكنّ «الطبيعة» لا تعني ببساطة الأحداث العرضية أو موضوعات مستقلّة. فالـ «طبيعة» هي بالأحرى مفهوم جامع يضمّ الموضوعات التي تتقاسم علامات مشتركة لسلوك مطابق للقانون. غير أن اقتضاء نسق الطبيعة لا يمكن فهمه بوصفه نسقاً مستقلاً عنّا: عندما نتعرّف إلى طابع النسق في الطبيعة فإنّنا نعيد بناء ما نحمله نحن أنفسُنا إلى الطبيعة. من جانب أوّل يُشار إلى الطبيعة نفسها من خلال ضرورة تطوّرها، فهي تنتّج ذاتيّاً، ومن جانب آخر تدفع الطبيعةُ بتطوّرها الخاص إلى الخارج حتى يبلغ العقلَ البشري الذي تتعرّف فيه إلى ذاتها. إن موضوعيّ التطوّر وذاتيّ التعرّف إلى التطوّر يتعاينان في ما بينهما. وبعبارات أخرى: يمكن أن تُعتبر الطبيعة بوصفها نسقاً. لم يفكّر شلنغ في أن الطابع النسقي يصدر عن فعل أصلي للحدس العقلي. فهو يفهم الطابع النسقي في بادئ الأمر بوصفه بالأحرى سلسلة مفهومات ترتبط في ما بينها بشكل ضروري.

في **مقدّمته لمخطّط نسق في فلسفة الطبيعة** سنة ١٧٩٩ يُدخل شلنغ بمناسبة شرحه لتصوّر القبْلي، هذه الصياغة الجديدة لمفهوم النسق التي يواجه بها كنط. والحال أن القبْلي يعرض في نظر كنط قاعدةً ضرورية

---

(٢٣) Schelling, *System des Transzendentalen Idealismus* (1800) SW III, s.329-334.

لإمكان التجربة، فإن ما نعرفه قبْليّاً يقوم بالنسبة إلى شلنغ في كلّ أبعاد الطبيعة (غير العضوية والعضوية) بوصفها أبعاداً مفهومةً بالضرورة: وبالتالي فإن الضرورة بهذا المعنى الأوسع هي التي تعرّف القبْلي، كما تعرّف العرضيةُ البعديَّ. فالطبيعة هي نسق قبْليّ لا يظهر بوصفه نسقاً إلا إذا نظرنا إليها من زاوية تأملية. والطبيعة بوصفها نسقاً قبْليّاً يمكن أن تُتفحَّص باعتبارها نسقَ مبادئ تُستخدَم متداخلةً في ما بينها. وبالطبع لا يمكن البرهنة على هذا الأخير إلا ضمن التفسير ومن حيث يكون التحليل طريقة تعيد بناء طبقات بنيان الطبيعة انطلاقاً من وحدتها الأصلية. في كتابه **أفكار لفلسفة في الطبيعة** سنة ١٧٩٧ يستنطق شلنغ حروف البنية النسقيّة للمعالجة الفلسفية للطبيعة كالآتي:

«تحدث التفسيراتُ في فلسفة الطبيعة بقدْر قليل كما في الرياضيات. ففلسفة الطبيعة تبدأ من [٧١] مبادئ معروفة في ذاتها من دون أيّ وجهة محدَّدة سلفاً من مثل التي تحدّدها الظواهر، فوجهتُها تكمن فيها في حدّ ذاتها. وبقدر ما تظلّ وفيةً لهذه الوجهة، بقدر ما تمْثل الظواهر بصورة أوثق في الموضع الذي يمكن أن ينظر إليها فيه وحده باعتبارها ضروريةً، وهذا الموضع من النسق هو التفسير الوحيد الذي يوجد لها. بهذه الضرورة وضمن الترابط العام للنسق وللنمط الذي يصدر بالنسبة إلى الطبيعة في الكلّ وفي الجزء، من ماهية المطلق والأفكار نفسها، لا تُفهم فقط ظواهر الطبيعة العامة التي لم نعرف عنها في السابق إلا فروضاً، بل تُفهم أيضاً وعلى نحو بسيط وواثق ظواهر العالَم العضوي التي حسِبنا منذ القديم أن علاقاتها تتخفّى في أعمق الأعماق وغير قابلة للمعرفة باستمرار»(٢٤).

ههنا في سياق الأفكار حول «ترابط النسق» و«النمط الذي يصدر بالنسبة إلى الطبيعة في الكل وفي الجزء، من ماهية المطلق والأفكار نفسها»، بدأت ترتسم معالم السبيل التي سرعان ما سيسلكها شلنغ منذ سنة ١٨٠٠ مع فلسفته في الهوية: إن أساس الطابع النسقي للوجود ومفهمة Konzeptualisierung الفلسفة بوصفها نسقاً، هو المطلق الذي يتطابق مع نفسه في جميع أشكاله وتشكّلاته.

(٢٤) Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797-1803 2nd ed.), SW II, s.70f.

هذا المفهوم هو أساس اقتضاء الطبيعة الجامعة والشاملة Ganzheitlichkeit للمعرفة الذي يؤسّسه شلنغ في **دروسه حول المنهج الأكاديمي للدراسة** في سنة ١٨٠٣، على مفهوم المطلق. تنطلق الدروس التي يخصّصها شلنغ لـ «كلّ الذي تكوّنه العلوم» من تشخيص زمني - نقدي «لشواش [. . .] أو محيط واسع» بإزائه يرى المرء أنّه يُترك وحيداً ضمن العلوم الحديثة التي تخضع لمبدأ تقسيم العمل، «من دون بوصلة ولا نجم هادٍ»[٢٥]. أمّا ما يقترحه شلنغ كمعالجة لهذا الأمر فهو «مفهوم مطلق للعلم» يوجّه كلّ معرفة جزئية نحو الجملة الإبستيمية (المعرفية) الشاملة، فكلّ جزئيّ لا تكون له من «قيمة إلا من حيث يستفيد في حدّ ذاته الكلّي والمطلق». لكي لا يفكّر المرء «بوصفه عبداً، بل بوصفه حرّاً وفي نطاق روح الكلّ»، لا بدّ من أن تشارك كلّ معرفة في «المعرفة الأصلية». إن الفلسفة تقدّم بوصفها «علم العلوم جميعاً»[٢٦]، الجملة الشاملة لمعرفة تنعكس بوصفها معرفة المعرفة.

والآكد أن دروس شلنغ ترمي أيضاً، ولأوّل وهلة بصورة أوّلية، إلى أنموذج جديد من المؤسسات ومضامين العلوم وجدليتها. ولكنّها تكوّن من حيث مغزاها الفلسفي، نسقاً موسوعياً[٢٧] في شكل ميتافيزيقي. فما يُقال ههنا دائماً عن العلوم الجزئية هو موجَّه إلى ميتافيزيقا شلنغ في المعرفة والفعل التي تقول قضّيتاها الجوهريّتان إن:

«المعرفة في جملتها هي [. . .] بمثابة ظاهرة مطلقة للكون الواحد الذي يكون الوجود أو الطبيعة ظاهرتَه المطلقة الأخرى.

إن الإنسان، الكائن العاقل بعامّة، موضوع ليكون تتمّة لظاهرة العالَم: ينبغي أن يتطوّر من نفسه ومن فعاليته، وهو ما يُعوز الجملة الشاملة لتجلّي الإله»[٢٨].

---

(٢٥) Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), SW V, s.209.

(٢٦) Ebd., s.212ff.; Vgl. Ebd., s.254.

(٢٧) Ebd., s.247; Schelling sagt, die Vorlesungen könnten als «Grundriss die Stelle einer allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften verterten».

(٢٨) Schelling, *Vorlesungen über die Methode des Akaemischen Studiums* (1803), SW V, s.218.

ويرتبط مفهوم الجملة الشاملة عند شلنغ باحترام الكثرة:

«في هذا يكمن التسامح الحقيقي الذي يتطلّب التفكير في جميع الأشياء متضمّنة في الجملة الشاملة والانتباه إليها في موضعها. ولكنّ هذا التسامح لا يكمن في إرادة حشر كلّ شيء تحت قانون واحد وإقحام تنوّع الخلق الإلهي الذي يتجلّى بامتياز لدى النوع البشري، ضمن صيغة تسمّى قانوناً أخلاقياً، وهو ما يكون أكبر وهم ممكن»[٢٩].

إنّ غرض **الدروس** هو «المعرفة الحقيقية [...] التي فيها يعرف العقلُ لا الفردُ»[٣٠] ففلسفة الهوية لدى شلنغ تُرجع الإبستيمولوجيا التي تحتلّ منذ كنط منزلة الفلسفة الأولى، إلى **أنطولوجيا المعرفة**.

على هذا الأساس التأمّلي يخوض شلنغ في مسألة تاريخ المعرفة ويشترط في هذا أنْ «يُجعل الماضي نفسه موضوعاً للعلم» بدلاً من «وضع المعرفة به في موضع العلم نفسه، بتوسّط العلم التاريخي على هذا المعنى يُغلق الممر الذي يؤدّي إلى الصورة الأصلية»[٣١] والحقّ أن «للعلم الفعلي بالضرورة جانباً تاريخياً، بما أنّه تجلٍّ مطّردٌ للعلم الأصلي»[٣٢]. ويحدّد هذا الجانب التاريخي أرضية العلوم الوضعية[٣٣]. لكنّ التعارض الذي يقع إثباته بين «التاريخ» أي العلوم الوضعية والفلسفة لا يدوم «إلّا طالما يُفهم التاريخ باعتباره سلسلة أحداث عرضية أو بوصفه ضرورة خبرية» ولم يُدرَك أن كلّ فعل فردي إنّما هو مشروط بالضرورة نفسها التي يكون المطلقُ أصلَها.

لم يتخلّ شلنغ في تطوّره اللاحق عن مسألة الطابع النسقي للفلسفة. وهذا ما يعني في درس ألقاه في إرلانغن في سنة ١٨٢١ بعنوان **في طبيعة الفلسفة بوصفها علماً**، أنّ:

---

(٢٩) Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (Würzburger Vorlesungen) (1804), SW VI, 548.

(٣٠) Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), SW V, s.224.

(٣١) Ebd., s.226f.

(٣٢) Ebd., s.282.

(٣٣) Ebd., s.286.

[٧٢] «الفكرة أو الميل إلى إيجاد نسق للمعرفة الإنسانية، أو بعبارة أخرى أنسب: اعتبار المعرفة الإنسانية في نسق وفي قوام، إنّما يفترض بالطبع أن المعرفة ليست في الأصل ومن نفسها في نسق، وأنّها بالتالي [. . .] ليست طرفاً قائماً، بل إنّها بالأحرى طرف متناقض. كان على الفكر البشري سابقاً أن يختبر نفسه في جميع الاتجاهات لكي يتعرّف إلى هذا الشتات وهذا التقلّب وهذا الشقاق، وبصورة ما على هذه «الحرب المدنية» داخل المعرفة الإنسانية ـ (ذلك أنّه لا بدّ لهذا النزاع الداخلي من أن يصير ظاهراً). [. . .] وعليه **فالأنساق** تتقدّم من حيث الزمان النسق. والحاجة إلى الانسجام لا تصدر إلا عن عدم الانسجام.

ولكي يكون النزوع إلى النسق ماثلاً بالفعل، لا بدّ في الختام من أن ينضمّ إليه فهمُ أن نزاع الآراء ذاك ليس شيئاً عرضياً ولا يكمن في النقص الذاتي من مثل التفكير السطحي أو تقلّب الفرد، أو حتى كما يتصوّر الكثير من التافهين، بما هو قائم على مجرّد المماحكات الكلامية. لا بدّ من أن نقتنع بأنّ لهذا النزاع أساساً موضوعياً وبأنّه يتأسّس على طبيعة الأمر برأسه وفي الأصول الأولى لكل كيان. ولهذا بالتحديد يجب أن نكون قد تخلّينا عن الأمل في إنهاء هذا النزاع، حرب الكلّ ضد الكلّ هذه، إذ أن أيّ رأي جزئي للآخرين يمكن أن يسود بإطلاق ويمكن أن يُخضع نسقٌ ما النسق الآخر. غير أنّه من الظاهر أن هذا هو ما يمكن أن يقع في غالب الأحيان. أعني بالرغم من أن كل الأنساق التي يُقصي بعضها بعضاً، تشترك في أنّها ليست النسق، وأنّها في هذه النقطة طرف جزئي وتابع، ولكن على هذا النحو لا يمكن لأيّ نسق أن تكون له مرتبة أعلى من التي لنسق آخر. أو هو، وهذا يقتضي عرضاً أدقّ، يسلك في الحقيقة على هذا النحو. ولكنْ، من بين كل التناقضات القائمة بين الأنساق لا يكون في بادئ الأمر إلا تناقضٌ كبير واحد وشقاق أصلي واحد. نريد أن نعبّر عن هذا التناقض نفسه على نحو أنّه إذا وقع إثبات أ=ب، فإن إثباتاً آخر يقول إنّها =ج. ولكنْ، الآن يمكن أن يحصل أن كلا النسقيْن، النسق الذي يضع أ=ب والنسق الذي يضع أ=ج، يُتصوّران في درجة ثانوية جدّاً وأنّهما يمْثلان على هذا النحو متقابليْن. وفي الأثناء يوجد نسق يرتفع فوق هذا المنظور

التابع، ولكنْ لا يقف عند منظور أعلى من قبيل الذي سيوحّد أ=ب وأ=ج، بل يقف من جديد عند أ=ب ولكن من منظور أرفع وفي قوّة أعلى - ولكن غالباً ما لا تكون الأحادية إلا أكثر حدّةً، ذلك أنّه كما بُدِئ بالشقاق والتفكّك، يُتمادى في الأحادية لتبلغ في النهاية حيث تقرّر الفرديةُ وحسب، وبهذا يقرّ المرء بألّا أحد من الآخرين سيّد بإطلاق. لكن إذا تزايد [القول] بـ أ=ب بالفعل (من دون أن يكون تبدّل في جوهره)، والحال أن القول بـ: أ=ج لم يتزايد، بل ظلّ على ما هو عليه، فإن ما يحصل هو أن أ=ب يسود أ=ج. لكنّ هذا لا يدوم طويلاً، فالقول بـ: أ=ج يُدرك في النهاية نقصه، ويتزايد أيضاً على نحو أنّه يتعارض من جديد مع القول الآخر من منظور أعلى وحسب، تماماً كما تعارضا في السابق من منظور أدنى.

هنالك إمكانية أخرى لم تزل أكثر عرضية، وهي هذه: إذا تماسك القول بـ: أ=ب والقول بـ: أ=ج تماسكاً تامّاً، فإنّه سيتعلّق بأحد الطرفين أن يزعم أن الأوّل أو الثاني هو مصارع أحسن. إلا أن هذا هو نصر لا يحسم أيّ شيء على الإطلاق.

وبالتالي يمكن في الظاهر وبالنسبة إلى عصر ما أن يسود نسقٌ ما الأنساق الأخرى، ولكن ليس بالفعل وعلى الدوام. أن هذا محالٌ وأنّ كل نسق هو على حقّ مثل الأنساق الأخرى وله دعوى مماثلة تصدق، فهذا هو الفهم الذي لا بدّ من أن يتقدّم فكرةَ النسق في معناه الواسع، النسق بامتياز. طالما أن المادي لا يتنازل عن حقّه للعقلاني أو المثالي لا يتنازل عن حقّه للواقعي، فإنّه لا يمكن التفكير في النسق بامتياز (kat'exochen) [. . .].

وعليه، فإن فكرة النسق بعامّة تفترض النزاع الضروري بين الأنساق الذي لا يمكن حلّه: فمن دون هذا النزاع ما كانت هذه الأنساق أيضاً لتنشأ البتّة»[٣٤].

وظاهر أن شلنغ عندما يلغي الدعاوى الجزئية في النسق، ويشدّد على الكثرة الضرورية للأنساق بوصفها مفترض «نسق المعرفة الإنسانية»،

(٣٤) Schelling, *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* (1821), SW IX, s.209-211.

لا يختلف فقط عن هيغل، بل إن هيغل هو المقصود أيضاً بهذا النقد.

٤ ـ هيغل

قاد هيغل الفلسفة إلى فهم للنسق حيث يبذل جهداً واضحاً لتلقّي أفكار سابقيه وتطويرها أكثر.

(I) تعرّف كنط إلى أن وظيفة العقل هي البحث عن النظام في معارفنا. ولكنّ خطأه يكمن حسب هيغل في أنّه لم يدرك أن النظام النسقي الذي تقع فيه معرفتنا لا يكون دائماً ذاتيّاً.

[٧٣] (II) فيشته وشلنغ على حقّ عندما يشدّدان في مثاليتهما الترانسندنتالية على الطابع الاستنتاجي للأنساق: أن الأنساق ليست مجرّد تمارين ترتيب وترصيف، وأنّ قضاياها يجب أن ترتبط في ما بينها ارتباطاً صارماً (أمّا شكل هذا الارتباط الصارم فلم يُشرح بالتفصيل). لكنّ هيغل يلغي تصوّر أن أنساق المعرفة الأكثر أساسية تقوم على قضية أساسية، على مبدأ يقع خارج النسق، وقضية لا تقبل البرهنة.

(III) كانت تفسيرات شلنغ للتنسيق الموضوعي للطبيعة مجدِّدة بالنسبة إلى تصوّر موضوعية نسق المعرفة.

إن «نسق الفلسفة» عند هيغل هو أحسم الأنساق جميعاً، ـ نزعة شمولية كاملة (ein Holismus) كلّ عنصر يعضد فيها بشكل استدلالي بقية الأنساق الأخرى. فلا تكون لكل عنصر من ضرورة ضمن النسق، إذا وفقط إذا ارتبط بشكل استدلالي. وهذا يعني أن النسق نفسه هو ذلك الذي يكون حقيقياً، ـ النسق في عرضه المترابط بالتمام، وليس مبدأ مفضَّلاً.

ينظر هيغل بالتفصيل في ما فسّره فيشته وشلنغ في السابق على أنّه ارتباط بين النسق والمنهج، ذلك أنّه يعتقد أن التخطيط لنسق في الفلسفة يحتاج إلى نمط مخصوص من الاشتغال العقلي على المفاهيم، أي إلى منهج بعينه. في هذا السياق يعمل هيغل على مبحثه في الجدلي.

ويعرض هيغل بعض عناصر مفهومه في النسق في موضع من علم المنطق سنة ١٨١٢ يعطيه عنوان **من أين يجب الابتداء في العلم؟**.

ويرفض هيغل بصراحة تصوّر أن المعرفة تبدأ بمبدأ أو قضية يُطرحان من البرهنة، وفيشته هو الهدف الضمني لنقده. إن تصوّر قضية أو مبدأ يقعان خارج النسق هو إثبات لمبدأ غير موسوط. لكنّ كلّ المفاهيم هي بالنسبة إلى هيغل موسوطة. هذا الضرب المغاير تماماً للدلالة، أعني الحضور المطلق للتوسيط، يضع تحدّياً كان فيشته سيراه تحدّياً لا يمكن رفعه. إذا لم يكن من الممكن تقديم مبدأ تفضيلي، فإنّه لا بدّ من أن يكون النسق، وهكذا يفكّر فيشته، دوراً بلا بداية ولا نهاية. وبالفعل يتناول هيغل صراحةً هذا المشكل بغية حلّه. إن الفصل الذي يحمل عنوان «من أين يجب الابتداء في العلم؟» هو محاولة للتعرّف إلى أنّه لا وجود لبداية غير موسوطة. فاللاتوسيط يُرفض في فلسفة هيغل باستمرار وبالجملة.

كيف نبدأ إذاً مع الفلسفة؟ إذا كان كل مفهوم موسوطاً، فلا مفهوم من المفاهيم يصلح عندئذٍ ليكون بداية الفلسفة. يوصي هيغل بالابتداء بمفهوم يظهر أنّه غير موسوط ونظهر نحن أنّنا نجرّبه بوصفه غير موسوط. إن المفهوم الذي يختاره هيغل كنقطة بداية لنسق المنطق هو مفهوم «الكينونة». ويستند هذا المفهوم بالفعل، كما سيظهر ذلك، إلى سلسلة من التعيينات: سيتبيّن أنّه مبدأ موسوط. في هذه النقطة، ليس المفهوم الذي ينبغي الابتداء به، «قضية أساسية» بالمعنى الذي يفهمه فيشته، وليس قضية تُشتقّ منها كلّ القضايا الأخرى. إن نقطة البداية هي بالأحرى مفهومٌ يُعوزه التعليل ولا يقبل التعليل إلا ضمن علاقاته المتمفصلة نسقيّاً.

يقدّم هيغل في **موسوعة العلوم الفلسفية في صيغتها المجملة** سنة ١٨٣٠ في الفقرات ٦١ ـ ٧٨ تفسيره المفصَّل لمفهوم التوسيط، أي للنظرية التي توضّح الوحدة الجوانية للنسق. إن التوسيط كما يفهمه هيغل هو علامة كلّ ما يُفهم بتوسّط المقولات:

«وهذه [المقولات] كما يضبطها الذهن، إنما هي تعيينات محدودة، أشكال للمشروط والتابع والموسوط».

وعليه، فالموضوع الموسوط ليس خلواً من الحدود (بل محدود) وليس مطلقاً (بل مشروط) وليس مستقلاً. والمقولات، كما يواصل هيغل

عرضه، هي مرادفات للمفاهيم. فالفهم، أي التفكير بتوسط المفاهيم، يعني تفهّم موضوع «في شكل [طرف] مشروط وموسوط»[٣٥]. وإذا كان التوسيط يشير إلى طبيعة العلاقات بين مفاهيم ضمن كلّ مفهومي، فإن الجدلية هي عندئذٍ عنصر مفتاح للمنهج نستعين به في عرض «الكلّ». إن الجدلية هي المنهجية التي نستعين بها لنكشف الطبيعة الموسوطة لمعرفتنا.

ويحاول هيغل في **فنومينولوجيا الروح** سنة ١٨٠٧ تفسير الطريقة التي بواسطتها نبتعد عن المعرفة الجزئية ونتحرّك في اتجاه معرفة شاملة، أي الطريقة التي بواسطتها نتحرّك من مقاطع معرفية مستقلّة إلى النسق. أمّا المفهوم الذي يتناول ضمنه هذه الطريقة فهو التجرُبة: إن انبساط نسق الفلسفة هو تجربة في ذاتها. ويصف هيغل بمصطلحه الخاص التجربة باعتبارها «الحركة الجدلية التي يتعاطاها الوعي [. . .] في حدّ ذاته»[٣٦] ويستدل على أن التجربة تملك بنية عقلية قابلة للمعرفة. وهذا يعني أن المسار الذي نتحرّك فيه من المعرفة الجزئية لنبلغ المعرفة الشاملة، ليس بخلو من التخطيط ولا باعتباطي. فكل مرحلة من مراحل التجربة تنتجُ بواسطة ضرورة عقلية. [٧٤] ولا تجد التجربة كفايتها ببساطة في أيّما نقطة تظلّ عقليّاً متخلّفة وراء معرفة لا يمكن التعرّف إليها. إن الفكر يعدّل نفسه بالأحرى إلى أن يبلغ كفاية إدراك الموضوع الذي يعمل على فهمه. وعليه، فإن التجربة هي بالجوهر مسار يدفعه الاقتضاء العقلي لتجاوز النقص وعدم الاتساق (لحظة الجدلية).

ويختلف المنهج الجدلي جوهرياً عن الشكّية. ويزعم هيغل أن أساس الشكّية ينبغي أن يكون التعرّف إلى لحظة التجربة التي لا يتوافق فيها المفهوم والموضوع (وبمعنى ما يكون هذا سوء استعمال للجدلية). وتستنتج الشكيّة من ذلك حسب هيغل أنّه لا يمكن معرفة أي موضوع. بهذا المعنى تتركنا الشكية عند معرفة سلبية تماماً تُحصّل بواسطة تجريد لحظة الشك من مسار الفهم. وهذا وفقاً لعبارات هيغل إنّما يسم الشكّية

---

(٣٥) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik* (1830), HW 8, s.147.

(٣٦) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s.78.

من حيث «لا ترى دائماً في النتيجة إلا الليس (العدم) المحض وتجرّد من هذه النتيجة أن الليس يحدّد ليسَ ما ينتج عنه»(٣٧).

لا تدرك الشكّية أن السالبية أو الليسَ عنصرٌ من عناصر فهم المسار، ولكنّها ليست شرطاً له. وعلى خلاف ذلك يؤوّل هيغل السالبية بوصفها عنصراً عقلياً للتجرُبة يُلزمنا بالبحث عن حكم أكثر إرضاءً. ومن المهم ألّا تشير هذه السالبية إلى التعرّف إلى خطأ ما وحسب: فالسالبية هي أيضاً بنّاءة. إنّها تُفهمنا شيئاً عن الموضوع لم يمكن للمفهوم أن يعيّنه. أمّا التضمن العقلي لهذه السالبية فهو حقيقة جديدة وتهذيبٌ لمفهمتنا للموضوع. وهذه التجربة إنما هي المحرّك الذي يسمح بتطوير النسق. بهذا نكتشف عن الموضوع أنّه الموضوع الذي يأبى في الختام التطابق مع المفهوم. على هذا الأساس يسمي هيغل سالبية التجربة «سالبية متعيّنة» «ذاتَ مضمون»(٣٨).

ويتضمّن **علم المنطق** عام ١٨١٢ بعض الأفكار الهامّة حول دور المنهج عند بلوغ «الفكرة المطلقة». فـ «الفكرة المطلقة» ليست فعليّةً إذا فُصلت عن المنهج الذي يُفضي إليها. وختاماً، ليست الفكرة المطلقة موضوعاً أو شيئاً نجتهد في اكتشافه. إننا نبلغها بوصفها منتهى مسار فهم، وللمسار نفسه ـ أي المنهج، دلالة كبيرة بالنسبة إلى بلوغ هذا المنتهى.

«وبهذا فالمنهج هو انبثاق المفهوم الذي يعلم ذاته ويتّخذ من ذاته بوصفها المطلق والذاتي كما الموضوعيَّ، موضوعاً له، ومن ثَمّ انبثاقه بوصفه تكافؤ المفهوم مع واقعه، وبوصفه وجوداً يكونه هو ذاتُه. وعليه فإن ما ينبغي اعتباره في هذا الموضع بوصفه منهجاً ليس إلا حركة المفهوم ذاته الذي تعرّفنا سابقاً إلى طبيعته، ولكنّه مذّاك وفي المقام الأوّل المفهوم مع دلالة أنّه كلّ شيء وأنّ حركته هي الفعالية المطلقة والكلّية، الحركة التي تتعيّن ذاتياً وتتحقّق ذاتيّاً. ولهذا ينبغي أن نتعرّف إلى المنهج باعتباره الكيفية الجوانية والبرانية الكلّية التي بلا تقييد

---

(٣٧) Ebd., s.73.

(٣٨) Ebd.

وباعتباره القوّة اللانهائية بإطلاق التي لا يستطيع أيّ موضوع إذ يمكن أن يُقدَّم بوصفه خارجياً وبعيداً عن العقل ومستقّلاً عنه، أن يقاومها ويكون بإزائها على طبيعة جزئية ويدفعَ نفاذَها فيه. ولهذا السبب فإن المنهج هو النفس والجوهر، ولا شيء يكون مفهوماً ويحصل الوعي بحقيقته إلا إذا خضع إلى المنهج خضوعاً تامّاً؛ فإنما هو المنهج الخاص بكلّ أمر برأسه لأنّ فعاليته هي المفهوم»[٣٩].

يفسّر هذا الموضع من النص الشرط الذي يعبّر عنه هيغل بصورة منتظمة، وهو أنّه لا بدّ للفلسفة من أن تحاول بلوغ فهم جوّاني لموضوعها بدلاً من الفهم البرّاني. فالمناهج البرانيةُ تزيّن الموضوع بمفهومات متصوَّرة سلفاً، أمّا المنهج الجوّاني، المنهج الجدلي بما هو كذلك، فيكون حسّاساً بالنظر إلى الموضوع ويرد الفعل على تجربة الموضوع.

يعبّر هيغل في «مقدّمة» موسوعة العلوم الفلسفية سنة ١٨٣٠ عن رأيه في مسألة المنهج على النحو الآتي:

«(§ ١٣) إن تكوّن الفلسفة وتطوّرها يُتمثَّلان ضمن الشكل الخاص لتاريخ برّاني، بوصفهما تاريخَ هذا العلم. ويعطي هذا الشكل لتاريخ تطوّر الفكرة صورة تسلسل عرَضي شبيهة بمجرّد تنوّع المبادئ وأشكال إنجازها ضمن الفلسفات التي تخصّها. لكن الصانع القائم علىٍ هذا العمل منذ آلاف السنين إنما هو روح حيٌّ واحد تقوم طبيعته المفكِّرة على أن يعي ما هو، وأن يكون في الوقت نفسه، من حيث صار على هذا النحو موضوعاً، فوق هذا الموضوع، ويكون في حد ذاته درجةً أعلى. في الفلسفات التي تظهر على أنّها متنوّعة لا يُبرز تاريخ الفلسفة في شطر أوّل، إلا فلسفة واحدةً في درجات متنوّعة من تكوّنها، ويُبرز في شطر آخر أن المبادئ الجزئية التي أسّس كل واحد منها نسقاً من الأنساق، ليست إلا فروعاً [٧٥] لعين الكلّ الواحد. إن الفلسفة الأخيرة في الزمان هي نتيجة لجميع الفلسفات السابقة، وبالتالي لا بدّ من أن تتضمّن مبادئ

(٣٩) Hegel, Vissenschaft der Logik 51812?m Die Lehre voö Begriff, HW 6, s. 550.

الفلسفات كلّها. وعليه فإنّها، هذا إذا كانت من الفلسفة، الفلسفةُ الأكثر تطوّراً وثراءً وتجسّداً.

في هذا الظاهر للفلسفات المتكثّرة والمتنوّعة جدّاً، لا بدّ من أن نميّز بين الكلّي والجزئي طبقاً لتعيّنهما الخاص. فالكلي إذا تناولناه صوريّاً وإلى جانب الجزئي، يصير هو أيضاً شيئاً ما جزئيّاً. ستُستنكَر مثل هذه الوضعية من نفسها في شؤون الحياة المشتركة بوصفها وضعية غير مناسبة وغير موفَّقة، كما لو أن أحدهم على سبيل المثال طالب بالثمار ورفض الكرز والإجاص والعنب لأنّها كرز وإجاص وعنب ولكنّها عنده ليست ثماراً. لكنْ بالنظر إلى الفلسفة يجيز المرء لنفسه احتقارَها معلّلاً ذلك بأنّه توجد فلسفات متنوعة وأنّ كل فلسفة منها ليست إلا فلسفة واحدةً وعنده أنّها ليست الفلسفة، ـ كما لو أن الكرز ليست هي أيضاً بثمار. ويحدث أيضاً أن نضع فلسفةً يكون مبدؤها هو الكلي إلى جانب فلسفة يكون مبدؤها جزئياً، بل حتى إلى جانب نظريات تؤكّد أن لا وجود لأيّ فلسفة البتّة، على معنى أن الجهتيْن لن تكونا إلا نظرتيْن متنوّعتيْن للفلسفة، كما لو أن النور والظلمة مثلاً سيسمّيان ضربيْن متنوّعيْن للنور.

(§ ١٤) إن التطوّر نفسه الذي يُعرَض في تاريخ الفلسفة، يُعرض ضمن الفلسفة نفسها، ولكنْ يُعرَضُ محرَّراً من تلك البرّانية التاريخية، وعلى نحو خالص في عنصر التفكير. فالفكر الحرّ والحقيقي هو متجسد في حد ذاته، وعلى هذا النحو هو فكرة، وفي كلّيته الكاملة هو الفكرة أو المطلق. أمّا علم هذا الفكر فهو بالجوهر نسق، لأنّ الحق بوصفه متجسّداً لا يكون إلا من حيث ينبسط في حدّ ذاته ويجتمع ويتماسك في وحدة، أي يكون بوصفه جملةً شاملةً ولا يمكن أن تكون ضرورة اختلافاته وحرية الكلّ إلا بواسطة تمييز هذه الاختلافات نفسها وتعيينها.

لا يمكن لتفلسف من دون نسق أن يكون علميّاً في شيء. فبالإضافة إلى أن مثل هذا التفلسف يعبّر أكثر لذاته عن ضرب تفكير ذاتي، فإنّه يكون وفقاً لمضمونه، عرَضياً. فالمضمون لا يكون له من تعليل إلا بوصفه لحظةً من لحظات الكلّ، ولكنّه خارج هذا الكلّ يكون له مفترَض لا أساس له أو يقيناً ذاتياً. إن الكثير من الكتابات الفلسفية تنحصر بهذه

الكيفية في التعبير عن تخمينات وآراء وحسب. من الخطأ أن يُفهم من النسق فلسفة ذات مبدأ محدود ومختلف عن المبادئ الأخرى. وعلى العكس ينبغي لمبدأ فلسفة حقيقيةٍ أن يتضمّن في حدّ ذاته كلّ المبادئ الجزئية.

(§ ١٥) كلّ قسم من أقسام الفلسفة هو كلٌّ فلسفي، دائرة مغلقة في حدّ ذاتها، لكنّ الفكرة الفلسفية تكون في هذا القسم على تعيّنية جزئية أو في عنصر جزئي. وبما أن الدائرة الجزئية هي جملة شاملة في حدّ ذاتها فإنّها تخترق حدَّ عنصرها وتؤسّس دائرة تاليةً، ولهذا يعرُض الكلُّ بوصفه دائرةَ دوائر، تكون كلّ دائرة منها لحظةً ضروريةً على نحو أن نسق عناصرها الخاصّة يكوّن الفكرة كلّها التي تظهر أيضاً في كل عنصر جزئي.

(§ ١٦) إن العلم بوصفه موسوعةً لا يُعرض في التطوّر المفصَّل لجزئيته (Besonderung)، بل ينبغي أن ينحصر في الأوّليات والمفهومات الأساسيّة للعلوم الجزئيّة.

أمّا كم من الأقسام الجزئية تنتمي إلى ذلك لتكوّن علماً جزئياً، فهذا غير محدَّد من حيث إن القسم لا يمكن أن يكون لحظةً مفرَدة وحسب، بل لا بدّ من أن يكون هو نفسه جملة شاملةً لكي يكون حقيقيّاً. ومن ثَمّ فإن كل الفلسفة يكوِّن في الحقيقة علماً واحداً، ولكن يمكن أن يُنظر إليها أيضاً بوصفها كلاًّ من العلوم الجزئية الكثيرة. وتختلف الموسوعة الفلسفية عن موسوعة أخرى دارجة إذ إن هذه ينبغي أن تكون مثل ركام للعلوم التي تُتناوَل بكيفية عرضية وخُبرية والتي من بينها أيضاً تلك التي لا تحمل من العلوم إلا الاسم ولكنّها هي نفسها مجرّد جمْع من المعارف. أمّا الوحدة التي تُجمع ضمنها العلوم في مثل ذلك الركام، بما أنّها تُجمَّع على نحو برّاني، فإنّما هي أيضاً وحدة برّانية، نظام. ولا بدّ من أن يظل هذا النظام للعلّة نفسها التي تجعل المواد أيضاً ذات طبيعة عرضية محاولةً، وأن يُظهر دائماً جوانبَ غير ملائمة. ذلك أنّه فضلاً عن أن الموسوعة الفلسفية ١) تقصي مجرّد مجاميع المعارف، كما تظهر الفيلولوجيا مثلاً في بادئ الأمر، فإنّها تُقصي أيضاً وعلى كلّ حال ٢)

تلك المجاميع التي تتأسّس على مجرّد الاعتباط من مثل علم الشعارات، فالعلوم التي من هذا النوع هي وضعية بإطلاق. ٣) هنالك علوم أخرى تسمّى هي أيضاً وضعية، ولكن يكون لها مع ذلك أساس وبداية عقليّان. هذا الجزء المكوّن ينتمي إلى الفلسفة، ولكن الجانب الوضعي يظلّ خاصّاً بتلك العلوم.

إن لوضعيّ العلوم [٧٦] أنواعاً مختلفة. ١) إن بدايتها العقلية في ذاتها تمرّ إلى العرَضي إذ ينبغي لها أن تخفض الكليَّ إلى الجزئية والواقع الخبريّيْن. وفي هذا المجال من التغيّر والعرضيّة، لا يمكن أن تصلح المفاهيم، بل لا تصلح إلا العلل. ومثاله علم الحقوق أو نسق الضرائب المباشرة وغير المباشرة اللذان يقتضيان قرارات نهائية ودقيقة تقع خارج تعيّنية المفهوم في ذاتها ولذاتها، ومن ثَمّ تترك مجالاً للتعيين الذي يمكن أن يُدرك طبقاً لعلّةٍ ما وعلى هذا النحو ثَمّ طبقاً لعلّة أخرى مغايرة وعلى نحو مغاير ولا يمكنه أن يستقر إلى علّة نهائية متأكّدة. وكذلك فكرة الطبيعة تضيع في تفرّدها ضمن الأعراض، وتاريخ الطبيعة والجغرافيا والطب. . . إلخ، تسقطُ في تعيينات للوجود وفي أنواع وفصول نوعية تحدّدها الصدفة الخارجية ولعبة ولا يحدّدها العقل. والتاريخ أيضاً يدخل في هذا المضمار إذ إنّها إذا كانت الفكرة ماهيته، فإن ظهوره يكون مع ذلك في العرضية ومجال الاعتباط. ٢) مثل هذه العلوم هي وضعيةٌ أيضاً من حيث إنّه لا تتعرّف إلى تعييناتها بوصفها متناهية، ولا تُبرز مرور هذه التعيينات ودائرتها كلّها إلى دائرة أعلى، بل تسلّم بها على أنّها تصدق بإطلاق. مع تناهي الشكل هذا، كما كان الأوّل **تناهي المادّة**، يقترن ٣) تناهي **أساس المعرفة** الذي هو في شطر منه الاستدلال العقلي وفي شطر آخر الشعور والاعتقاد ونفوذ الأطراف الأخرى، وبعامّة نفوذ الحدس الباطن والظاهر. فالفلسفة التي تريد أن تتأسّس على الأنثروبولوجيا ووقائع الوعي والحدس الباطن أو على التجربة الخارجية، تدخل هي أيضاً في هذا المضمار. ٤) ويمكن أن يحدث أيضاً ألا يكون خُبريّاً إلا **شكل العرض العلمي**، ولكنْ ينظّم الحدس المفعمُ بالمعنى ما لا يكون إلا ظواهر، تنظيماً يكون على منوال التسلسل الداخلي للمفهوم. وينتمي إلى مثل هذا الخُبْر أن تنتفي

الملابسات الخارجية والعرضية للشروط من جرّاء تعارض وتنوّع الظواهر المجمَّعة، وهو ما يجعل الكلّي عندئذٍ يهلّ أمام الحس. بهذه الكيفية ستعرض الفيزياء التجريبية الرشيدة والتاريخ... إلخ، العلم العقلي للطبيعة وللأحداث والأفعال البشرية، في صورة برّانية تعكس المفهوم.

(§ ١٧) أمّا بالنسبة إلى **البداية** التي ينبغي للفلسفة أنْ تضعها، فإن الفلسفة تبدو على أنّها تبدأ بعامّة مثل العلوم الأخرى، بمفترَض ذاتي، أعني أنّه يتعيّن عليها أن تجعل من موضوع جزئي، من مثل المكان والعدد... إلخ، في غير هذا الموضع والتفكير في هذا الموضع، موضوعاً للتفكير. غير أن هذا هو الفعل الحر للتفكير الذي يضع نفسه عند المنظور حيث يكون لذاته ومن ثَمّ يُنتج موضوعه ويعطيه لنفسه. ولا بدّ بعد ذلك للمنظور الذي يظهر على هذا النحو بوصفه غيرَ موسوط، من أن يصير ضمن العلم إلى نتيجة، وبحقٍّ ما يتحوّل إلى النتيجة الأخيرة للعلم حيث يبلغ من جديد بدايته ويؤول إلى نفسه. بهذه الكيفية تظهر الفلسفة بوصفها دائرةً تؤول إلى نفسها وليست لها بداية بالمعنى الذي تكون به بداية للعلوم الأخرى، على نحو أن البداية هي فقط علاقة بالذات من حيث تقرّ العزم على التفلسف، وليست علاقة بالعلم بما هو كذلك. أو، وهو الشيء نفسه، لا بدّ لمفهوم العلم، ومن ثَمّ المفهوم الأوّل، وبما أنّه الأوّل فهو يتضمّن الفصل الذي يجعل التفكير موضوعاً لذات متفلسفة (وبصورة ما خارجية)، [إذاً، لا بدّ لمفهوم العلم] من أن يُدرِكَه العلمُ ذاتُه. بل هذه هي الغاية الوحيدة للعلم وفعله وهدفه، أعني أن يتوصّل إلى مفهوم مفهومه ويبلغ كفايته و[يحقّق] أوْبته إلى ذاته»[٤٠].

يمكن أن يُعتبر بوصفه المشروع الخاصَّ بالموسوعة، الجهدُ الذي يبذله الطور ما بعد الكنطي للمثالية الألمانية للانتهاء إلى اكتشاف كيفيات اشتغال العقل في الواقع الفعلي. وحُدّد المشروع في وقت لاحق بوصفه محاولة لإبراز أن التجرُبة تُفهم في النهاية باعتبارها اجتهاد الكائن البشري

(٤٠) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik* (1830), HW 8, s.58-63.

لإيجاد النظام في العالَم. من هذا المنظور ليس البشر أجزاءً من الطبيعة منفعلةً، بل هم فواعل تشكّل بصورة حرّة، وعلى الأقل في غالب الأحيان، الواقع الفعلي في توافق مع العقل. وتشمل الموسوعة جميع المفهومات والمبادئ التي اكتشفها وطوّرها الفلاسفة وعلماء الطبيعة ومنظّرون آخرون. عند هيغل، كما هي الحال عند فيشته وشلنغ، تمثّل نصوص معيّنة أو تعزّز الأبعاد النسقية للمعرفة. فالتسلسلات التي تُعالَج فيها المفهومات و«تُستنبَط» ضمن النصوص، إنّما تقدّم للقارئ تجربةً عن الطبيعة النسقية: إننا نتحرّك من مفهوم إلى مفهوم إلى أن تُستغرَق استنتاجاتنا. إن هذه المفهومات تقوم حسب هيغل، ضمن علاقة نسقية، فهي تكوّن «جملة شاملة عضوية»: إنّها كلّها لحظات الفكرة التي يفهمها هيغل، بكلّ تعييناتها الجوانية المفهومة، باعتبارها الواقع في مجمله. وكلّ مفهوم باعتباره لحظة من الكلّ يقع ضمن الفكرة المطلقة في علاقة منطقية بجميع المفهومات الأخرى. أمّا نسق المعرفة فهو كلّ قائم لذاته، فيه [٧٧] يُصادَق داخليّاً على كلّ مفهوم. وهو مستقلٌ عن الشروط الوهمية للعالَم الموجود. والحقائق التي يقع إثباتها في نطاق هذا النسق إنّما يُتحقَّق منها باعتبارها حقائق ضرورية، بما أنّها عناصر نسق. واستنساخ هذا المنهج هو مهمّة الفلسفة.

والآن ما هي علاقة هذه النزعة الشمولية (الهولستية) بكيفيات اشتغال العقل في الواقع الفعلي؟ إنّه من الثابت في نظر هيغل أن «تفلسفاً من دون نسق لا يمكن أن يكون علميّاً». ولكنّه من الثابت أنّه لا يضبط البتّة بشكل مسبق مبادئ واقع فعلي يُدرَك شمولياً وعلى نحو نسقي. فآراؤه حول النسق تتعلّق في المقام الأوّل بالفلسفة:

«الفلسفة هي كلٌّ فلسفي، دائرة مغلقة في حدّ ذاتها»(٤١)

يجب إظهار الواقع الفعلي الشامل بواسطة شرح النسق الذي يرسم خارطة الواقعي الفعلي. وهذا يعني في **فنومينولوجيا الروح** أنّ:

«الحقّ إنما هو الكلّ. لكنّ الكلّ ليس إلا الماهية التي تستكمل ذاتها

---

(٤١) Ebd., s.60.

بواسطة تطوّرها. وينبغي أن يُقال في المطلق إنّه بالجوهر نتيجة وإنّه لا يكون ما يكون في الحقيقة إلا في النهاية»[٤٢].

بما أن الفلسفة تحاول أن تعطي معنى للمفهومات المؤسِّسة للعلوم الجزئية، فإنها تتوخّى طريقة استنتاجية من حيث تتعرّف إلى العلاقة الضمنية التي تربط مفهوماً بمفهوم آخر، إلى أن تتوصّل في الختام إلى نتيجة نهائية. لكنّ هذه النتيجة هي التعيين التام والتحديد النوعي لنقطة البداية. بهذا المعنى تعرض النتيجة النهائية عودةً إلى نقطة البداية مع أن نقطة البداية هي الآن موسوطةٌ تماماً والحال أنّها تُمُثّلت عند لحظة بداية النسق باعتبارها غيرَ موسوطة. إن النسقية هي حصيلة مسار التحديد النوعي هذا، أي هذا التوسيط. ويستدل هيغل على أنّه «توجد سلسلة من التشكّلات يجتابها الوعي على هذه السبيل»[٤٣]. في تَجواب «سلسلة» [التشكّلات] لا يعمل هيغل إلا على تفسير فلسفي لعلاقاتها، تفسيراً لا يكون ممكناً إلا مع انتهاء المسار، حيث تُفحَص «المحدّدات النوعية». وعليه فالموسوعة ليست جمعاً، وليست حتى جمعاً مرتباً وجزئياً للمفهومات المفاتيح للثقافة الفكرية الغربية: يمكن أن تُعتبر في نتيجتها النهائية معاودةُ بناء فلسفي للعلاقة القائمة بين هذه المفهومات، مناسبةً لكي يتفهّم القارئ النسقَ من الداخل. وبالفعل، يثبت هيغل في **فنومينولوجيا الروح** أن «المعرفة لا يمكن أن تكون وتُعرَض فعليّاً إلا بوصفها علماً أو بوصفها نسقاً»[٤٤].

هنالك سؤال هامّ يُطرح عمليّاً على كلّ مَن يقرأ نصوص هيغل: إذا سلّمنا بأن المفهومات التي يستعرضها هيغل في نطاق النسق الفلسفي تقوم ضمن علاقة تربط في ما بينها، كيف ينبغي لنا مع ذلك أن نفهم بدقّة هذه العلاقة؟ ليست المفهومات مجرّد أجزاء لمجموع (من قبيل الألوان أو الرتب العسكرية مثلاً). فهذه المفهومات تبدو في فلسفة هيغل على أنّها تقوم ضمن علاقة استنتاجية تصل في ما بينها. ولكن أيّ نوع من

---

(٤٢) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s.23.

(٤٣) Ebd., s.72.

(٤٤) Ebd., s.26.

الاستنتاج هو هذا؟ إن استنتاج مفهوم من مفهوم آخر لا يكون منطقيّاً، فقط إلا إذا كان تحليلياً. لكن الفلسفة الهيغلية تميل إلى التفصيل: فهي تخلصنا من الاستتباعات غير المعروفة للقضايا. أين يكمن الهدف من الرسم الإجمالي للشروط التي تقوّم مجتمعةً نسق الفلسفة؟ لا يمكن أن يكون الجمعَ الخُبري لتلك المفهومات (ليس أرسطوطاليس). فليس لدينا أيّ أساس للتسليم بأن شروطاً تقوم ضمن أيّ علاقة تربط في ما بينها: يمكن أن تكون ببساطة الشروط المجمَّعة لظاهرة معينة. على هذا النحو تسيّر فكرة النسقية اجتهادات هيغل الاستنتاجية بالرغم من توصيته بتقصّي القضايا أو الموضوعات التي ينبغي امتحانها بلا أحكام مسبقة وتحمّل عبء الاستنباط الذي يلازمها. إن التوتر بين هذا التفتّح وما يتبيّن بوصفه النسق الذي يشمل كلّ شيء، يكون مستشكلاً. فمفهومات الفلسفة لا يمكن أن تُشتق من أخرى: لا يمكن على سبيل المثال أن يُشتق مفهوم السببية من مفهوم الذات. لكن رأي هيغل المقابل يُؤدّي إلى طريقة في الاستنتاج تنتهي إلى خليط غريب من الاستنتاجات التي تكون في بعض الأحيان منطقية وأحياناً أخرى دلالية، أو تكوّن أحياناً أخرى نتائج حول أنسب طريقة للتفسير. ويمكن أن نعثر على أشكال الاستنتاج هذه جنباً إلى جنب: فلا يكاد المرء يعجب من أن شرّاحاً متفهّمين قد اكتفوا بمحاولة قراءة نسق الاستنتاجات لدى هيغل بوصفه تمرينَ تأويل (هرمينوطيقا).

إن تصوّر أنّه بإمكان الفلسفة أن تنتج بواسطة الاستخدام الصحيح للعقل نسقَ تجربة، يظل تصوّراً ينبغي اختباره. ومن دون اعتبار المجهودات الكبيرة لهيغل، فإن الظاهر (انطلاقاً من الأسباب التي ذكرناها أعلاه) أن محاولة هيغل للتوصل إلى نسق التجربة ظلّت بلا نجاح. لقد عمل فلاسفة كثيرون استلهموا مثالية هيغل، على محاولات أخرى لبلوغ نسق في التجربة. أمّا في ألمانيا، فكان شلنغ الكاتب بعد وفاة هيغل هو من قدّم أوّل تحليل ما بعد مثالي للتلازم المتهافت [٧٨] بين النسق والواقع الفعلي. لقد استدل شلنغ في «فلسفته الإيجابية» الأخيرة التي أدمجت إذّاك «فلسفته السلبية» والتي عارض فيها هيغل (وعارض فيها شلنغ في الوقت نفسه وبصورة ضمنية فلسفتَه الأولى)، على النحو الآتي:

«يعثر المرء في منطق هيغل على جميع المفهومات التي كانت دارجة بصورة مباشرة أو حتى المفهومات الماثلة في عصره، ويُتناول كلّ مفهوم منها في موضع محدَّد بوصفه لحظةً من لحظات الفكرة المطلقة. وهذا يتعلّق بدعوى تنسيق كامل، أي يرتبط بدعوى الإحاطة بجميع المفهومات وأنّه خارج دائرة المفهومات التي أحيط بها لن يكون أيّ مفهوم آخر ممكناً. لكنْ، ماذا لو ظهرت الآن مفهومات لا يعرف عنها هذا النسق أيَّ شيء، أو لا يعرف أن يتناولها في حدّ ذاتها إلا في معنى مغاير تماماً للمعنى الأصلي؟ إذّاك، بدلاً من نسق محايد يستقبل كلّ شيء على قدم المساواة، لن نكون إلا بإزاء نسق غير محايد إمّا أنّه لا يستقبل إلا مفهومات بعينها أو أنّه لا يستقبلها إلا على المعنى الذي تتفق فيه مع النسق الذي قد تمّ افتراضه بعدُ. لقد عيب على هذا النسق منذ وقت طويل أنّه يشوّه باعتباط كامل، حيث يبلغ المفهومات العليا التي هي لهذا السبب تحديداً أقرب ما تكون من الإنسان، أعني المفهومات الأخلاقية والدينية»[٤٥].

إنّ حقيقة هذا الاتهام بالنسبة إلى مصير التصوّر الكلاسيكي للنسق في المثالية الألمانية، قد تأكّدت بوصفه اتهاماً حاسماً: فاستُبدِل تصوّرُ إمكان الإحاطة بجملة الواقع ضمن نسق فكري، بالتصوّر الفلسفي للاتطابق، حيث تكون حدود التفكير عنصراً من عناصر التجربة. فأمّا «الجدلية» بوصفها منهجَ تفكير فلسفي فقد تناولها ماركس وأتباعه ضمن شكلٍ مستشكل بوصفها عنصراً من عناصر نسق آلي/ ميكانيكي موجَّه نحو الوضعية ودراسة علمية للقوانين (نومولوجيا). وأمّا في القرن العشرين فقد وقع تطوير إمكانات هذا المفهوم بالنسبة إلى الاشتغال الفلسفي على التجرُبة عند هانس ـ يورغ غادامير وثيودور فيزنغروند آدرنو بكيفية متباينة انتزعته من استخدامه الأصلي باعتباره آلة الفلسفة النسقية.

بريان أوكنور[*]

---

(٤٥) Schelling, *Zur Geschichte der Neuren Philosophie* (1827), SW X, s.139.

(*) ترجمته عن الإنكليزية إلى الألمانية كارولا فون فلييز، ونقله إلى العربية ناجي العونلي عن النص الألماني، ثم تمت مقارنته مع الترجمة عن النص الإنكليزي التي قدمها مشكوراً الأستاذ العارم.

أدبيات للتوسع في البحث

Ahlers, Rolf. (ed). *System and Context: Early Romantic and Early Idealistic Constellations = System Und Kontext: Frühromantische Und Frühidealistische Konstellationen.* Lewiston; Queenston; Lampeter: Edwin Mellen Press, 2004.

حول كنط

Kopper, Margit. *Die Systemfrage in der transzendentalen Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft und ihre Bedeutung fur die Reflexion des Wissens in sich bei Hegel.* Würzburg: Konigshausen and Neumann, 1991.

Leitner <http://www.alibris.com/search/books/author/Leitner%2C%20Heinrich/aid/2925156>, Heinrich. *Systematische Topik: Methode und Argumentation in Kants kritischer Philosophie.* Würzburg: Würzburg: Konigshausen and Neumann, 1994.

Sänger, Monika. *Die kategoriale Systematik in den «Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre»: Ein Beitrag zur Methodenlehre Kants.* Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1982.

Sandkaulen, Birgit. «Was geht auf dem langen Wege vom Geist zum System nicht alles verloren: Problematische Transformationen in der klassischen deutschen Philosophie.» *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*: vol. 50, no. 3, 2004.

Stolzenberg, Jürgen. *Ursprung und System.* Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1995.

Stolzenberg, Jürgen und Hans Friedrich Fulda. *Architektonik Und System in Der Philosophie Kants.* Hamburg: Meiner, 2001.

حول فيشته

Asmuth, Christoph. «Der Anfang und das Eine. Die Systemgestalt bei Fichte, Schelling und Hegel.» in: Christoph Asmuth, Alfred Denker und Michael Vater, eds., *Schelling: Zwischen Fichte und Hegel/Between Fichte and Hegel.* Amsterdam; Philadelphia: B. R. Grüner, 2000. (Bochumer Studien zur Philosophie; Bd. 32)

Grosos, Philippe. *Système et subjectivité: Etude sur la signification et l'enjeu du concept de système: Fichte, Hegel, Schelling*. Paris: J. Vrin, 1996. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série)

Kraus, Emil. *Der Systemgedanke bei Kant und Fichte*. Berlin: Reuther and Reichard, 1916.

Mues Albert (ed.). *Transzendentalphilosophie als System: Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806, Vorträge der 2. Internationalen Fichte-Tagung in Deutschlandsberg vom 3.-8.8.1987*. Hamburg: Meiner Felix Verlag, 1989.

Wildfeuer, Armin G. *Praktische Vernunft Und System: Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kantrezeption Johann Gottlieb Fichtes*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1999.

حول راينهولد

Ahlers, R. «The Conception of Reinhold's System, Seen in its Reliance upon and confrontation with Jacobi, Fichte, Bardili and Schelling: and his influence on Hegel,» in : *System and Context: Early Romantic and Early Idealistic Constellations = System Und Kontext: Frühromantische Und Frühidealistische Konstellationen*. Lewiston; Queenston; Lampeter: Edwin Mellen Press, 2004.

Ameriks, K. P. «Reinhold on Systematicity, Popularity, and the Historical Turn.» in : *System and Context: Early Romantic and Early Idealistic Constellations = System Und Kontext: Frühromantische Und Frühidealistische Konstellationen*. Lewiston; Queenston; Lampeter: Edwin Mellen Press, 2004.

Schönborn, A. V. «Fichte and Reinhold on the Delimitation of Philosophy.» in : *System and Context: Early Romantic and Early Idealistic Constellations = System Und Kontext: Frühromantische Und Frühidealistische Konstellationen*. Lewiston; Queenston; Lampeter: Edwin Mellen Press, 2004.

حول شلنغ

Asmuth, Christoph. «Der Anfang und das Eine: Die Systemgestalt bei Fichte, Schelling und Hegel.» in: Christoph Asmuth, Alfred Denker und

Michael Vater, eds., *Schelling: Zwischen Fichte und Hegel/Between Fichte and Hegel.* Amsterdam; Philadelphia: B. R. Grüner, 2000. (Bochumer Studien zur Philosophie; Bd. 32)

Cesa, C. «System und Geschichte im Spannungsfeld zwischen Schelling und Hegel.» in: Herbert Stachowiak, ed., *Pragmatik: Handbuch pragmatischen Denkens.* Hamburg: F. Meiner, 1997. 5 vols.

Bd. 1. *Pragmatisches Denken von den Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert*, herausgegeben von Herbert Stachowiak, unter Mitarbeit von Claus Baldus.

Gloyna, Tanja. *Kosmos und System: Schellings Weg in die Philosophie.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2002. (Schellingiana; Bd. 15)

Grosos, Philippe. *Système et subjectivité: Etude sur la signification et l'enjeu du concept de système: Fichte, Hegel, Schelling.* Paris: J. Vrin, 1996. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Nouvelle série)

Marquet, J. F. «Système et sujet chez Hegel et Schelling.» *Revue de métaphysique et de morale*: vol. 73, no. 1968.

Marx, W. «Aufgabe und Methode der Philosophie in Schellings System des transzendentalen Idealismus und in Hegel's Phaenomenologie des Geistes.» paper presented at: *Ist systematische Philosophie möglich?*, Stuttgarter Hegel-Kongress 1975; veranst. von d. Internat. Hegel-Vereinigung in Verbindung mit d. Heidelberger Akad. d. Wiss, d. Schelling-Kommission d. Bayerischen Akad. d. Wiss. und d. Stadt Stuttgart: hrsg. von Dieter Henrich. Bonn: Bouvier, 1977. (Veröffentlichung - Internationale Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie; 9)

Mues, Albert (ed.). *Transzendentalphilosophie als System: Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989.

Roy, J. «Systeme et liberte chez Kant et Schelling.» *Phi Zéro: Revue d'études Philosophiques Montréal*: vol. 10, nos. 2-3, 1982.

Sevsen, C. «System und Methode: Zur Form der Transzendentalphilosophie bei Schelling und Schleiermacher.» in: Christian Danz, Claus Dierksmeier und Christian Seysen, eds., *System als Wirklichkeit: 200 Jahre Schel-*

lings «System des transzendentalen Idealismus. Hamburg: Königsh./ Neum., Würzb, 2001.

Thiel, Manfred. *Fr. W. J. Schelling: Eine analytische Darstellung*. Heidelberg: Elpis Verlag, 1994. (Methode/Manfred Thiel; Bd. 4)

حول هيغل

Cesa, C. «System und Geschichte im Spannungsfeld zwischen Schelling und Hegel.» in: Herbert Stachowiak, ed., *Pragmatik: Handbuch pragmatischen Denkens*. Hamburg: F. Meiner, 1997. 5 vols.

Bd. 1. *Pragmatisches Denken von den Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert*, herausgegeben von Herbert Stachowiak, unter Mitarbeit von Claus Baldus.

Grosos, Philippe. *Système et subjectivité: Etude sur la signification et l'enjeu du concept de système: Fichte, Hegel, Schelling*. Paris: J. Vrin, 1996. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série)

Horstmann, Rolf- Peter. «Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption.» *Philosophische Rundschau*: vol. 19, 1872.

Marquet, J. F. «Système et sujet chez Hegel et Schelling.» *Revue de métaphysique et de morale*: vol. 73, 1968.

Marx, W. «Aufgabe und Methode der Philosophie in Schellings System des transzendentalen Idealismus und in Hegel's Phaenomenologie des Geistes.» paper presented at: *Ist systematische Philosophie möglich?*, Stuttgarter Hegel-Kongress 1975; veranst. von d. Internat. Hegel-Vereinigung in Verbindung mit d. Heidelberger Akad. d. Wiss, d. Schelling-Kommission d. Bayerischen Akad. d. Wiss. und d. Stadt Stuttgart: hrsg. von Dieter Henrich. Bonn: Bouvier, 1977. (Veröffentlichung - Internationale Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie; 9)

Westphal, Merold (ed.). *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1982.



الفصل الرابع

المعرفة والعلم (ص ٨٠)

١ ـ مشكلات نظرية المعرفة

لا وجود لفلسفة تبدأ من نقطة الصفر، ولا وجود لفلسفة لم تتقدّم عليها سُنّة سابقة. كما إنّه لا وجود لفلسفة تصدر عن التراكم المجرد الذي حصل في الماضي. وكذلك الشأن بالنسبة إلى تاريخ النظريات الفلسفيّة التي خصّصت لحلّ مثل هذا المشكل: كيف تنشأ معرفة الإنسان وعلمه؟ وكيف تتعلّق المعرفة بالواقع التعلق الذي غالباً ما يوصف باعتباره عملية خطيّة تتدرج من نظريات هزيلة إلى نظريات متينة[١] وقد تكوّنت خرافات بفضل خطاطات من جنس «من هيوم إلى كنط» أو «من كنط إلى هيغل». لكن تاريخ فلسفة المعرفة والعلم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لا يمكن أن يفهم بوصفه نتيجة لإبستيمولوجيات تجريبية أو حسوية أو مادية أو مثالية بل إن علامتها المميزة هي بالأحرى نظريات خليطة ومتناقضة ومتكاملة في آن. ففيها تتساوق ميتافيزيقا المدرسية الكلاسيكية والتجريبيّة بحسب سُنّة بيكون ونظريات المعرفة الماديّة الطبعانية وفلسفة كنط النقدية ومحاولات لرد الإبستيمولوجيا الفلسفيّة إلى نظريات تجريبية طبعانية وخاصة إلى الفيزيولوجيا، وكذلك بعد حوالى سنة ١٨٠٠ إلى مثالية نظرية المعرفة عند فيشته وشلنغ وهيغل

(١) Zur Geschichte der Erkenntnistheorie vgl. die Einführung Sandkühler 1991.

الذين سعوا بكيفيات مختلفة تمام الاختلاف وخلال جهود الجدل الحاسم لما بينهم من خلاف لحلّ المشكل الذي بدا أن كنط قد تركه من دون حلّ مشكل العلاقة بين المعرفة الذاتوية والواقع الموضوعي. كما إن الفلسفة الوضعية ظهرت للوجود في حياة شلنغ وهيغل ـ فلسفة كومت الوضعية ـ في تنافس مع المثالية. (ومصطلح نظرية المعرفة لم يصك إلا حوالى سنة١٨٣٠ في المدرسة الكنطية لكن دلالته الاصطلاحية الصارمة لم تتحقّق لأول مرة إلا في عمل تنومن **تاريخ الفلسفة**. وقد دعا بنيكه بصراحة سنة ١٨٣٢ في كتابه **كنط ومهمة عصرنا الفلسفية** إلى الارتباط بنظرية المعرفة الكنطية، والتسمية الصناعية «نظرية المعرفة» لم تصبح مصطلحاً دارجاً إلا سنة ١٨٦٢ بفضل مصنف تسلر **في دلالة نظرية المعرفة ومهمتها**.

ومن دون اعتبار لفروقها وتناقضاتها، فإن كل هذه الجهود في نظرية المعرفة تسعى مع ذلك إلى هدف هو الجواب عن مسألة مركزية بالنسبة إلى الوجود الإنساني: كيف يمكن أن نصل فنحقق هدف المعرفة بتوسّط مساعي الوعي للدخول في علاقة مع الواقع ومن ثَمّ لتمثيله بحيث تمكّن التمثلات من هداية الأعمال الإنسانية هدايةً عقلانية؟ وبفضل الجواب عن هذا السؤال تتحدّد بدرجات مختلفة من الواقعية زيادة ونقصاناً خطوط فاصلة ترسم على حدود الواقع في ذاته ولكن بين مناظير نظرية تكوينية متفاضلة:

وإمّا أن الواقع الموضوعي وصفات الكائنات الواقعية تُعلم بتوسط نسخ ممثلة لها، وإما أن الذات العارفة تكوِّن (تشكل) بإنجازات وعيها وبفضل قدرتها المعرفية واقعاً ظاهرياً مطابقاً وذا دلالة تامة للإنسان.

وبصورة مستقلة عن المنحنى الإبستيمولوجي الذي نختار فقد تمّ تطوير معايير، ينبغي أن تفصل بين علم الواقع الحقيقي وعلمه الزائف (ونذكر على سبيل المثال من بين غيره من المعايير معيار الحقيقة بالمطابقة أو بالتناسق أو معايير الحقيقة الذرائعيّة).

إن الجهود المنتسبة إلى نظرية المعرفة تسعى إلى أن تحدّد مفهوم المعرفة وهو مفهوم يشمل العملية المعرفية شموله لحصيلتها تحديداً،

ويمكّن من وضع حدود فاصلة بين العلم من حيث هو قناعة صادقة معللة والأشكال الهزيلة من الظنون والمعتقدات. فما نسميه «المعرفة» هو فاعلية قصدية وتصوريّة متجهة نحو الوقائع (ما عليه الأمر) وتكون حصيلتها علماً ذا صحة موضوعية، وقابلاً لاستعمال الذوات المشترك. لكن كيف يحصل العلم الموضوعي الصحيح وماذا تعني الصحة الموضوعية ذلك هو ما يبقى محل نزاع.

وفي مثل هذه المسائل المتنازع عليها، سعى فلاسفة المثالية الألمانية الذين مثلوا في تاريخ فلسفة المعرفة والعلم إلى تكوين أفكار متنوعة خاصة بهم، سعياً نجد فيه الاتصال كما نجد الانفصال، أعني أفكاراً قدمت قطيعة مقصودة وواعية. وكان كنط مُحاورهم المقدّم. فقد اتخذ هؤلاء المثاليون الذين كانوا يعملون على تصورات مختلفة للمثالية (انظر الفصل الثاني من هذا العمل: فصل العقل والمطلق) مواقف من كنط بعضها له (شلنغ خاصة مثلاً) وبعضها عليه (هيغل خاصة مثلاً). وفي الغاية فإن فلسفة كنط لم تكن لهذه العلة نقطة وصل أو حجر عثرة بل هي كانت تقتضي كذلك اللجوء إلى التجريبية البريطانية والعقلانية القارية والنظريات الحسوية ومادية التنوير الفرنسي.

لذلك فبداية عرض المثاليّة الألمانيّة بكنط أمر بالغ الأهمية والدلالة. إلا أنّه ينبغي ألا ننسى أن ذلك لا يعني أنه نقطة الصفر بل هو يعني أنه ذروة سُنّة (**ص ٨١**) بدأت مع بيكون، وفيها يمثل هيوم علامة طريق لا يمكن لأي فلسفة معرفة أن تغفله(*). وحتى كنط نفسه فإنه قد بدأ الطبعة الثانية من **نقد العقل الخالص** (عام ١٧٨٧)، بتذكير بارز ببيكون أصيل

(*) علاقة علاج هيوم لهذه المسألة بعلاج الغزالي وابن تيمية وابن خلدون لها ليست مجرد وقوع الحافر على الحافر بل هي ثمرة حتمية للفصل بين الضرورة المنطقية بين المعاني والضرورة الوجودية بين الأعيان التي يمكن أن تكون موصوفة بتلك المعاني من دون أن ندعي التطابق بين المعنى المجرد وما يعد عيناً منه. وعلة ذلك هو الفصل بين الماهية والوجود عندما يضفي على الماهيات قياماً فعلياً يتعدى كونها تصورات عقلية لا يريد بينها الضرورة المنطقية ثم تفرض على الأعيان التي من البين أنها واقعات وليست واجبات وما بينها من اقترانات هو من جنس الأمر الواقع لا من جنس الأمر الواجب. وبذلك يكون ما بين التصورات من علاقات اقترانات منطقية ليس لها مدى وجودي بالرغم من كونها ضرورية لكنها بمجرد أن تسقط على الوقائع الممثّلة لها بصفة الأعيان الموصوفة بها تصبح ذات اقترانات عرضية أو على الأقل عديمة الضرورة الوجودية.

فيرولام، تذكيرٌ تعلّق الأمر فيه برفاهية الإنسان وكرامته وبغاية الخطأ الذي لا نهاية له. وقد سبق أن اعترف منذ سنة ١٧٨٣ في كتابه **المقدمات** أنه لم يوقظه من سباته الدغمائي إلا قراءة هيوم وأنّها قد وجّهت بحوثه في مجال الفلسفة التأمليّة وجهة جديدة[٢]. فماذا يوجد عند بيكون وهيوم يمكن أن يكون حائزاً على كل هذه القيمة بالنسبة إلى كنط بحيث اختار بقصد هذه السُنّة الفلسفيّة؟

٢ ـ التجربة وتأويل الواقع

٢ ـ ١ التجريبيون الإنكليز بخصوص طبيعة المعرفة الإنسانية

ظهر في سنة١٦٢٠ ـ بوصفه علامة على تصور جديد للواقع والمعرفة والعلم ـ كتاب **الآلة الجديدة «نوفوم أرغانوم»** لفرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦)، القسم الذي أصبح شهيراً من كتابه الذي لم يتمّه كتاب **التجديد العظيم «إنستاوراسيو ماغنا»**. فقد وضع بيكون مشروع فلسفة جديدة باعتبارها نظرية البحث التجريبي في الطبيعة والمجتمع والعلم. فكانت فلسفته أصل تلك الحركة التي أعلن عنها المحدّثون بصوت مرتفع معتبرين إياها (حركة) التنوير. فكتاب **الآلة الجديدة (نوفوم أرغانوم)** والعمل المتأخّر **في شرف العلوم والزيادة منها** سنة ١٦٢٣ **(دي دجنيتاتي آت أوغمنتس سيونسياروم)** رفعا العلم بالنسبة إلى الثقافة العقلية الأوروبية إلى منزلة الأداة الأهم للتقدم. وكان بيكون يرى في فلسفة الاكتشاف والاختراع «الخيار (الأفضل) لمعرفة الطبيعة بحيث يمكن لتقدّم المعرفة ورفاه الإنسانية المادية أن يتساوقا وأن يتلازما»[٣]. وهو مشهور ويحظى بالتقدير في أعين ناقديه بسبب أطروحته التي مفادها أن العلم سلطة. إلا أن ذلك لا يعني أن العلم يضفي الشرعية على السلطة أو أن السلطة تخلق سلطان العلم بل هو يعني بالأحرى أن العلم هو السلطة الأولى التي ينبغي أن تحدّد معايير السيادة السياسية والسواد التقني على الطبيعة بأن تضفي عليها الشرعيّة التي تستمد من رفاه الإنسان. ويوجد سوء فهم آخر

(٢) Kant, *Prolegomena* (1783), AA IV, s.260.

(٣) Krohn, 1987, s. 13.

يفشي أصحابه الحكم بأن بيكون هو رب التجريبية وصاحب القول بأن المعطيات الحسية هي المصدر الوحيد للمعرفة، وبأن الاستقراء هو المنهج الوحيد لتحصيل المعرفة العلمية، لكن خطة بيكون هي تأويل الطبيعة. وهو لا يؤسّس إلا للجمع بين الاستقراء والاستنتاج معاً أي المنهجية المناسبة للعلم الذي هو امتحان مشروع (إنكيزيسيو ليجيتيما) لاكتشاف مفروضات جديدة مجهولة إلى حدّ الآن فتؤدّي ثمّ إلى خدمة تقدم العلم.

يفتتح بيكون مقدمة كتابه **التجديد العظيم** بنقد تطوّر العلم إلى حدّ عصره وبالدعوة إلى آلة جديدة تمكّن العقل من استعمال حقّه على أشياء الطبيعة(٤). وتبدأ الفلسفة الجديدة بنقد لسوء الفهم ذلك الذي بمقتضاه تستوفي الطريق الاستقرائية للتجربة، فتكون مجرد جمع وتجميع للمعطيات الحسية، بل إن بيكون يعرفها بكونها التغيير الأكبر الذي حقّقه، وأنّها جددت شكل الاستقراء وأصلت الأحكام المستنبطة بفضلها على أصل جديد. وهو ينقد الثقة العمياء في الحواس ويدعو بدلاً من ذلك إلى اختبارها، وذلك لأنّه متيقّن من أن الحواس تخدع وأن الأحكام المسبقة تحول دون الأحكام الصحيحة. إن منطق بيكون الاستقرائي ونقده للأحكام المسبقة ـ الأنصاب ـ هما ساعة ميلاد تجريبية مختلفة تمام الاختلاف عن الشكل المجرد المضاد للعقلانية. فهذه الفلسفة تسعى إلى أن تحدّد درجة اليقين، إنّها تريد أن توثّق الإدراك الحسي بفضل إرجاعه إلى أسس تعلّله وهي ترفض التفكير المجرد من أجل أن تفتح للعقل طريقاً واثقة لتأويل (معطيات) الإدراك الحسي. ولا شيء غير التأويل يجعل الوقائع ما هي بالنسبة إلى المعرفة.

يؤكّد بيكون في نظرية الأنصاب، بخصوص أنصاب القبيلة التي تتأسس في الجنس البشري مبيناً في القول الحِكمي عدد ٤١ أنه «من الخطأ الادعاء بأنّ حس الإنسان هو مقياس الأشياء». وقد صاغ في هذا السياق الرأي الذي أصبح منذئذٍ منتسباً إلى التنوير الذاتي عند الحداثيين: كل الإدراكات الحسيّة والعقليّة تحدث بمقاس الإنسان (آكس أنالوجيا هيومينس) وليس بمقاس الكون (آكس أنالوجيا أونيفارس). ثم يضيف بيكون: ليس العقل الإنساني جهازاً يعكس الأشياء كما هي عليه، بل هو

(٤) Kant folgt 1787 in der Vorrede B zur Kritik der reinen Vernunft diesem Modell.

يتدخل بطبيعته الخاصة في طبيعة الأشياء إنّه يشوّهها ويصيبها بالعدوى (وقد كرّر أرنست كسيرر خاصةً الإحالة إلى هذا القول الحِكمي في تحليلاته حول منزلة المعرفة العلميّة للطبيعة: فللمعرفة علاقة بالموضوع لكن هذه العلاقة صارت في تاريخ المعرفة وتاريخ العلم التجريبي دائماً وبقدر معلوم مشكلة كما أصبح الملاحظ بعيداً من الملحوظ وما بدا وكأنّه الأساس الذي لا يتزحزح للمعرفة بات لا يمثل إلى الصحة النسبية وما هو بمعنى ما إلى جانب الموضوع عاد فبات إلى جانب الذات وصحته لا زالت صحة بمقاس الإنسان لا بمقاس الكون)[٥]. وكوننا لا نعلم الأشياء على ما هي عليه بل نعلمها على ما نحن عليه بمقتضى نوعنا الخاص يبدو أمراً **(ص٨٢)** لا يزال مشكلاً ومهمة لتنقية المعرفة التجريبية الباحثة تنقيتها من التدخلات التي تقيس الأشياء بمقياس ذاتية الإنسان[٦]. إلا أنه في الوقت نفسه لا توجد بالنسبة إلى هذه التجريبية أي علامة للطابع العيني يمكن أن تحاكي لغوياً لغة الواقع ذاته ولا وجود لأي وقائع ومعطيات يمكن أن تكون خاليةً من الشحنة التأويلية.

وفي هذه السُنّة سيكون كنط كذلك (١٧١١ ـ ١٧٧٦) مهماً:

«أعترف بمحض اختياري: فتذكير دايفد هيوم[*] كان في المقام الأول ومنذ عدة سنوات الأمر الذي قطع غفوتي الدغمائية فوجه بحوثي في مجال الفلسفة التأملية وجهةً مغايرة تمام المغايرة»[٧].

إن هيوم الذي كان ـ باعتباره سفيراً في باريس ـ على معرفة بديدرو ودالمبار وهلفيسيوس وكذلك بروسو، لم يحقق في البداية أي نجاح بكتابه **مصنف الطبيعة الإنسانية** (١٧٣٩ ـ ١٧٤٠). والكتاب الأول المطوّر من هذا العمل **في العقل** ظهر سنة ١٧٤٨ بعنوان **محاولات فلسفية تخص**

---

(٥) Kassirer, ECN 2, s.29; vgl. ebd., S.168f. vgl. auch Cassirer 1972 (1944), s.228.

(٦) Bacon, *Novum Organon* (1620), Bacon 1990, s.100f.

(*) ما الذي جعل ردة الفعل الرشدية على الغزالي والتي كان لها نظير في الفلسفة الألمانية على هيوم لم يوازها ما يماثل الحل الكنطي مواصلة لعمل هيوم؟ وهل يمكن اعتبار عمل ابن تيمية وابن خلدون مماثلاً لما واصل عمل هيوم بعد كنط؟ دعواي أنه يتجاوزه إلى حد كبير ولا يمكن أن نفهم ذلك إلا بإضافة تجاوز الغاية التي بلغت إليها المثالية الألمانية: وذلك هو جوهر المسألتين اللتين سندرس فيهما جديد ابن تيمية وابن خلدون وشوائب هذا الجديد.

(٧) Kant, *Prolegomena* (1783), AA IV, s.20.

العقل الإنساني. وفي سنة ١٧٥٨ صار حاملاً للعنوان الآتي: **بحث يخص العقل الإنساني**.

إن هدف هيوم الذي يشير إليه كنط في **المقدمات** هو فلسفة علمية في طبيعة المعرفة. ولا يمكن الكلام عن تجريبية ساذجة عند هيوم بل إن الفكرة الأكثر حيوية تبقى عنده دائماً في الحقيقة أضعف من الإدراك الحسي الأضعف. ويبقى مفعول الأفكار أدنى بكثير من مفعول الارتسامات الحسية. إلا أنّه مع ذلك لا يحطّ من قوة العقل الخلاقة؛ إذ من دونها لا يمكن لما تمدنا به الحواس والتجربة من المادة المتنوعة أن يترابط. والأساس في تصوره هو فكرة توارد التمثلات: يوجد مبدأ لترابط الأفكار المختلفة أو تصوّرات العقول. وعندما تظهر هذه الأفكار والتصوّرات في التذكر أو في التخيل، فإن إحداها تستدعي أخراها بنحو ما استدعاء منهجياً ومنتظماً. ولهذا المبدأ صحة كلية: إنه مبدأ ضامن للمشترك بين الذوات بالرغم من الوظائف القاعدية لحاسية الأفراد وتجربتهم. وما أطلق عليه هيوم اسم مبادئ التوارد هي مبادئ المماثلة والمجاورة والعلة والمعلول.

إن ما يهتم به هيوم هو الوقائع التي ليس عليها أي برهان رياضي بل الرابط الوحيد هو العلاقة الإشكالية بين معطى حسي فردي وفكرة القانونية والسببية. وكان هيوم يستثني أن تكون معرفة العلاقات السببية ممكنةً بفضل الفكر القبلي. فالعلل والمعلولات لا يمكن معرفتها بالعقل بل هي تكتشف بفضل التجربة. والسببية ليست موضوع تجربة. لكن التجربة لا تؤدّي إلا إلى (المعرفة) الاحتمالية لا إلى (المعرفة) القانونية. فنحن لا ندرك بفضلها إلا توالياً (للظاهرات إحداها بعد أخراها). لكنّنا لا ندرك القوة المعللة. وقد جاء في المثال الذي ضربه هيوم: فكون الشمس لن تبزغ غداً ليست قضية أقل وجاهةً من دعوى أنها ستبزغ غداً. فلا يمكن أن نستنتج أي مفعول استنتاجاً ضرورياً من إحدى العلل أعني أن نتوقعه. لذلك فقضايا العلم حول الوقائع ليس لها أي أساس موثوق عدا قدرة العقل الإنساني على ردّ المبادئ التي تنتج ظاهرات الطبيعة إلى بساطة أعظم، ورد المفاعيل الجزئية الكثيرة إلى العدد القليل من العلل العامة. فإذا حصحصنا الأمر أمكننا القول إن التجريبية الأصلية التي ينبغي

التمييز بينها وبين تجريبية القرن التاسع عشر عرفت عمودين يستند إليهما العلم: الحس والعقل. وكلا العمودين ضروري حتى تتحقّق التجربة.

إن التجريبية قد أثمرت تأثيراً دائماً؛ إذ نجد آثارها في الكثير من فلسفات العلم العفوية في القرن التاسع عشر. لكن الآثار غالباً ما تضمحل وذلك لأن التجريبية قد بسطت فجذرت إلى أن تحولت إلى نزعة حسانية. وباستثناء شلنغ تشدّدت المثالية الألمانية مع السنّة التي أسّسها بيكون وهيوم، فحُكْمُ هيغل على التجريبية كان ثرياً بالنتائج. ذلك أنّه اعتبر في دروسه حول تاريخ الفلسفة فلسفة التجربة تحقيقاً لأفكار بيكون (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) فقال بمقتضى ذلك:

«ولكن كيف ظهرت هذه الفكرة عند لوك، فكرة أننا نستخرج الحقيقة الكلية من التجربة، فالقول إننا نستخرج الحقيقة من التجربة أو من الوجود الحسي أي من الإدراك الحسي تلك هي الفكرة الأكثر تفاهةً والأكثر فساداً، بدلاً من اعتبار التجربة عنصراً من الحقيقة أصبحت عند التجريبين جوهرها»[٨].

ينقد هيغل الفرضية الرديئة القائلة إن «الواقع المباشر هو الواقع الفعلي والحقيقة و(الداعية إلى) التخلي عن هم الفلسفة الذي هو معرفة ما، هو في ذاته ولذاته حقيقي، والاقتصار على وصف نوع فكرة ما هو معطى (مباشر) وكيفيتها»[٩]. وعنده أن لوك «بقي بصورة تامة في درجة الوعي العامة درجته التي تعتبر الأشياء موجودةً خارجنا، وهو يستمد الحقيقة منها فيسمو بجزئيات الإدراك الحسي إلى الكلية (. . .)، والحقيقة في ذاتها ولذاتها بقيت عند لوك خارج نظره بصورة تامة»[١٠]. وأخيراً فإن هيوم حسب رأيه (**ص ٨٣**) «جذر مبدأ التجربة فجعله شكاكية وألغى (من ثَم) ما هو في ذاته ولذاته من تحديدات الأفكار»[١١]. إلا أن التجريبية التي يعتقد هيغل أنه عليه أن يردّها لم توجد إلا في الوضعانية، وقد تلتها

---

(٨) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, HW 20, s.203.

(٩) Ebd.

(١٠) Ebd., s.204f.

(١١) Ebd., s.281.

حوالى سنة١٨٤٠ صدمة الرأي القائل إن ما يُزعَم وقائع العالم هي أبنية نظرية مشحونة بتأويلاتنا. وقد قضى نلسون غودمن في كتابه **الواقع والأبدوعة والتوقع** مستخلصاً أننا مدينون بالاعتذار المتأخر لهيوم(١٢).

٢ ـ ٢ حسانية كوندياك والتنوير الفرنسي والموسوعة أو «المعجم المتروي للعلوم والفنون والحرف»

إن السنّة التي عبّد طريقها لوك وواصلها هيوم في التجريبية البريطانية أخذها إيتيان بونو دو كوندياك (١٧١٤ ـ ١٧٨٠) ثانيةً، وترجمها إلى الثقافة الحسانية والمادية الفرنسية الجديدة. وهو لم يكن من تابعي لوك لكنّه أدخل أفكاره ـ بعد أن صدمته الفضالة العقلانية أعني تأكيد لوك التفكير إلى جانب الارتسام الحسي ـ في منعرج نحو فلسفة اللغة. ففي كتابه الذي صدر سنة ١٧٤٦ **محاولة في أصل المعارف الإنسانية (أيسي سور لوريجين دي كونيسانس هومان**: (*Essai sur l'origiene des connaissances humaines*).

واصل بحزم نسقية لوك: وقدّم سنة ١٧٤٩ في مصنفه حول الأنساق بعنوان **محاسبة نقدية للميتافيزيقا العقلانية** وفي كتابه **مصنف الأحاسيس** الصادر سنة ١٧٥٤، طوّر حينها حسانيةً جذرية منزاحةً عن تجريبية لوك طبعها ما ورد في كتابه **المنطق** الذي صدر سنة ١٧٨٠، وعمله الذي صدر سنة ١٧٩٨، بعد وفاته حول لغة الحساب. وقد كان منذ سنة ١٧٤٦ يدافع في محاولته عن ميتافيزيقا متواضعة تسعى جاهدةً إلى «أن ترى الأشياء كما هي في واقعها الفعلي والتي هي من ثَمّ بسيطة بساطة الحقيقة ذاتها»(١٣). والدراسة تستهدف عمليات العقل الإنساني أي «فن توليف هذه العمليات بعضها مع بعض وتحقيقها، بحيث نحصل كلنا على الفهم الذي لنا جميعاً القدرة عليه». وموضوع التحليل هو أصل المعرفة وحدودها الطبيعية التي لا يمكن تحديدها «إلا بفضل الملاحظات التي ينبغي ردّها إلى مبدأ وحيد: تجربة مستمرة ينبغي أن تدعم نتائجها جميعاً بفضل تجارب جديدة»(١٤). وقد استعار دو كوندياك المبدأ القائل إن

---

(١٢) Vgl. Goodman, 1988, s.87.

(١٣) Condillac, 1977, s.58.

(١٤) Ebd., s.59f.

معارفنا تصدر عن الحواس صراحة من بيكون ولوك. إلا أنّه ذهب إلى أبعد ممّا ذهب إليه هذان الفيلسوفان فأكّد دلالة الرموز واللغة: «إن الأفكار تترابط بفضل الرموز ولا يمكن لها (...) أن تترابط إلا بها»[١٥]. وحتى كتاب **المحاولة** فإنه قد بدأ الفقرة الأولى من قسمه الأول بأطروحة مستعارة في ما يبدو من باركلي: فسواء رغبنا في الصعود إلى السماء ـ بعبارة استعارية ـ أو في النزول إلى باطن الأرض فإننا لن نستطيع الخروج من أنفسنا ولا ندرك دائماً إلا أفكارنا الذاتية»[١٦].

وإذاً ففي الحقيقة لا معنى في أن نبحث عن طبيعة أفكارنا إلا أنّه يمكننا في إطار نظرية وجود واقعية على الأقل أن نصوغ الدعاوى الآتية:

«فينبغي أن نميز ثلاثة أمور في إحساساتنا:

١ ـ ما لنا من إدراك.

٢ ـ والعلاقة التي ننتجها مع شيء موجود خارجنا.

٣ ـ وملاحظة أن ما نصله بعلاقة مع الأشياء ينسب إليها فعلاً»[١٧].

والإنجاز الذاتي الذي يعود إليه، هو الفكرة التي وردت في «وسمياته» (السيميوتيك)، والتي مفادها «أن استعمال الرموز هو العلة الحقيقية لنمو الخيال والتأويل والذاكرة»[١٨]. إن القسم الرابع من المحاولة «حول العملية التي بفضلها نعطي لأفكارنا رموزاً»، والقسم الأول من الجزء الثاني «حول أصل اللغة وحول تطورها» يبينان في آن الميل التاريخي الاجتماعي للتنوير الفرنسي. فبالنسبة إلى البحث التاريخي التطوّري للغة الإشارة وللغة الكلام المقطع لم يعد مفهوم الحاجة[١٩] منظوراً إليه فسيولوجياً، فحسب المفهوم المركزي أصبح الشرط الموضوعي المشار إليه هو التوجّه الإنساني للرموز واللغة في الواقع الفعلي، بل إنه لا يوجد في الحقيقة بالنسبة إلى دو كوندياك «إلا علم واحد هو علم تاريخ

(١٥) Ebd., s.60f.
(١٦) Ebd., s.73.
(١٧) Ebd.
(١٨) Ebd., s.95.
(١٩) Ebd., s.187ff.

الطبيعة»[٢٠]. إلا أن أرخنة الطبيعة تحيل إلى ذلك التاريخ الطبيعي للإنسانية الذي سيفرغ له ديدرو وهلفيسيوس وهولباخ.

حاز مشكل الفردانية المنهجية والاسمية الكلية على دور جوهري في تأملات كوندياك إذ إن الاسمية تبينت وكأنّها دليل على المادية[٢١]. فمن طبيعة الحاجات الإنسانيّة «ألا تضع اسماً لكل موضوع فرعي لذلك كان من المطلوب من البداية أن يتوفر للإنسان تحديدات عامة». فمقولات مثل: «ذات وجوهر ووجود» هي حصائل التجريد والتصنيف، ويصح عليها «أنها العلاقات الأكثر تجريداً المستنبطة من التسميات الأولى التي أعطاها الإنسان للموضوعات التي يدركها بحسه»[٢٢]. وكان كتابه المتأخر **المنطق** قد حدّد بصرامة النزعة الاسمية مرة أخرى (**ص ٨٤**) ـ وهي لم تعد اسمية أوكام بل خلال تلك المدة طبعها العيان التجريبي الذي لعلوم الطبيعة التي تسعى معرفتها إلى إخضاع الموضوعات الجزئية إلى قوانين:

«ذكرنا أن أفكار الموضوعات القابلة للإدراك الحسي ليست هي من حيث مصدرها إلا الإحساسات التي تمثل هذه الموضوعات. لكنّ الطبيعة لا يوجد فيها إلا الأفراد(*)، ومن ثَمّ فأفكارنا الأولى ليست إلا أفكاراً فرديةً، أفكار هذا الموضوع أو ذاك»[٢٣].

إلى أيّ حد ابتعد تطور نظرية المعرفة خلال هذه المدة عن كل

(٢٠) Condillac, 1959 s.XXXI.

(٢١) Zur Geschichte des philosophischen Materialismus vgl. Sandkühler 1990.

(٢٢) Condillac 1959, s. 242f, vgl. zur hiermit zusammenhängenden Problematik der «Bedeutungen der Wörter» s.248ff.

(*) المقارنة مع اسمية ابن تيمية وابن خلدون. يكاد الإجماع يكون حاصلاً حول نسبة النزعة الاسمية لابن تيمية. لكن نسبتها إلى ابن خلدون تبدو موضع نظر. وهو ما سنبحثه بعمق في باب التأسيس من هذا الكتاب. لكن من الآن يمكن أن نشير إلى أمرين يثبتان هذه النسبة. أولاً ابن خلدون ينفي أن يكون للمعرفة الكلية أدنى دعوى سليمة في المعرفة العلمية ما لم تكن مؤسسةً على المعطيات الحسية، معللاً ذلك بكون الحقائق لا تكون إلا عينية، والثاني هو بيان الطابع الصوري الخالص للمنطق عندما يكون مستنداً إلى نفي الذاتيات في صفات الأشياء، بحيث إن نظرية الذاتي سواء كان مقوماً أو عرضياً مشروطة في القول بما يتجاوز الكلي الاسمي وهو أمر يتمم الوجه الأول من موقف ابن خلدون أعني عينية الموجود.

(٢٣) Ebd., s.24.

ميتافيزيقا عقلانية، ذلك ما سيتضح من المقدمات الوجودية الضمنيّة التي صارت الآن لصالح واقعيّة معارضة للشكاكيّة، فتشير ببناء النظريات بناءً منهجياً. لم نعد بحاجة إلى إله لضمان المعرفة (ديكارت) والعلة الكافية لضمان المعرفة هي مفهوم الطبيعة الذي هو مفهومٌ مشحون بتطور النظرية تطوراً بعيداً، بحيث إنه قد طبع حتى مفهوم المنطق باعتباره منطقاً طبيعياً. ومما يطابق طبيعة البشر أن يستكملوا ما في أيديهم من ضعف بتلك الآلة التي أمدّتهم بها الطبيعة فيصبحون بذلك أصحاب حرف (مهندسين)، بدلاً من أن يكون ذلك باختيارهم. وعلى النحو نفسه أصبحوا مناطقة فهم فكّروا كما يفكر الإنسان بدلاً من أن يبحثوا في كيفية التفكير. وفي الحقيقة فإنه كان ينبغي أن تمر قرون حتى يخطر على بال الإنسان افتراض أن الفكر يمكن أن يكون خاضعاً لقوانين، ولا يزال أغلب الناس إلى الآن لم يصلوا إلى مثل هذا الافتراض. ومثل هذا المنطق الذي لا يبدأ بالحدود والأوليات والمبادئ بل بالنظريات التي تمدّنا بها الطبيعة[٢٤]، يوجد على عتبة فهم للمعرفة تكون الصدارة فيه لممارسة ذات فكر مادي.

إنهم فلاسفة جيل **الموسوعة** أو **المعجم المتروّي للعلوم والفنون والحرف** (سنة ١٧٥١ وما يليها) الذين وجّهوا الكتاب إلى نظرية في المعرفة ذات ميل إلى تقديم العلوم الطبيعية في وجهة ممارسة جديدة وتحديد فلسفي تاريخي لأسس المعرفة والعلم ولوظائفهما. (والموسوعة صدرت أولاً سنة ١٧٥٧ بعد صدور المجلّد السابع، ثمّ من جديد منع نشرها بعد سحب الإذن لها، ثمّ واصل ديدرو العمل عليها بعد اعتزال دالمبار سنة ١٧٥٨ إلى الفراغ من نشر العمل في ٣٥ مجلداً سنة ١٧٨٠).

والموسوعيون لا يمثّلون مدرسةً موحدة. فبين تجريبية دالمبار ومادية هولباخ الملحدة توجد اختلافات بعيدة الشقة. لكنّهم مع ذلك يشتركون جميعاً في أن غرض تقدم المعرفة الخاص بالعلوم الطبيعية، وكذلك اللاتنازل عن حب الاطلاع النظري لم يعودا كافيين، ومثلما أن العلوم انضوت في ممارسةٍ تقنية في المجتمع المدني يربط التنوير الفلسفي لعلل

(٢٤) Ebd., s.3f.

عمليّة المسؤولية العلمية والعملية بتغيير النظام (السياسي) القديم.

ومع دوني ديدرو مؤسس الموسوعة سبق لـ لورون دالمبار (١٧١٧ ـ ١٧٨٣) أن بنى شهرته العلمية باعتباره عالم فيزياء ورياضيات في أربعينيات القرن الثامن عشر بأعمال حول علم القوى ونظرية الرياح وببحوث في الفلك. وكان بصفته كاتب سر المجمع الفرنسي الدائم المستشار الثابت لملك بروسيا ومجمع برلين. وفي سنة ١٧٥١ أصدر مدخل الموسوعة. وفي سنة ١٧٥٩ أصدر محاولته حول أصول الفلسفة. وفي تصدير طبعة ١٧٥٩ وطبعة ١٧٦٣ من المدخل إلى الموسوعة نجد تكذيبين جديرين بالاهتمام يقدمان معلومات حول توجهات سُننية. فمن ناحية أولى ردّ دالمبار اللائمة التي اعتبره أصحابها فيها وخالفاً للوك وكوندياك وهو ما يقربه حسب هذا الرأي من النزعة المادية. فقد قال ضد هذه الدعوى: «فكون بعضهم رآني معتبراً الأشياء عللاً فاعلية لإحساساتنا ـ رغم توكيدي الصريح بأنّها لا علاقة لها بإحساساتنا». ومن جهة ثانية دافع دالمبار عن نفسه ضد الاعتراض القائل إن تاريخَه وتصنيفه للعلوم ليسا إلا انتحالاً من فكر بيكون. فالإرث التجريبي المشترك هو ردّ كل المعارف المباشرة إلى الإدراكات الحسيّة مثله مثل الأطروحة التي تقول «إن الفلسفة الحقيقية هي الفلسفة التي تفضل إسناد الوقائع كلّها أو كلّ ما يعترف بكونه حقيقةً مؤسّسة على استنتاجات قياسية تفضلها على تلك التي لا تستند إلا إلى فرضيات»[٢٥]. وهذا نص طرح المشكل:

«لما كان لا يوجد ارتباط بين الإحساسات الجزئية والموضوع الذي توحي به أو على الأقل الذي تتعلّق به، فإنه يبدو في الحقيقة غير واردٍ أن نجد بالقياس العقلي واسطة انتقال ممكن بين إحساس وآخر»[٢٦].

وحلّ المشكل الناتج عن إدراج «نازع له ما للعقل من عصمة» وذا صلة مع نظرة كوندياك لـ «الحاجة» و«الرمز» و«اللغة»[٢٧] حلّ ضعيف

(٢٥) D'alembert, 1989, s.13f.

(٢٦) Ebd., s.14.

(٢٧) Ebd., s/16.

إلى حدّ جعل دالمبار لا يستطيع الخروج من المأزق[٢٨] من دون التسليم بـ «حدس عقل قادر على كل شيء» **(ص ٨٥)** ومن دون التسليم بـ «وجود الله». وفي الغاية فإن دالمبار قد قدّم مع ذلك تأسيساته المعتمدة على تكوينية للعلم مبرّرة «تاريخياً ـ اجتماعياً» من منطلق الحاجات العملية والصناعات اليدويّة الحيوية التي تتبعها دراسة «يغلب عليها طابع اللعب» للطبيعة التي تقدم عليها الفنون والعلوم. فكان همّه أن «يبرّر اعتباره الحاجات شرطاً للبحوث»[٢٩]. فالمدخل إلى الموسوعة يركّز ضد روح النسق ذي القرابة مع الفلسفة التأملية[٣٠] بتفسير دعوى الموسوعة حول مسألة «الوقائع». فيتبين هنا أن التجريبية الفلسفيّة، لا يمكنها أن تتنازل عن اهتمامها بضمان المعرفة العلمية استناداً إلى دعاوى العقلانية: فلا يمكن إلا بـ «استعمال التحليل الرياضي لعلاج وقائع التجربة أو كذلك لا يمكن إلا بملاحظة موصولة منهجياً (..) وصلاً يمكّن من فتح الطريق الحقيقية نحو فلسفة الطبيعة»[٣١]. وهكذا فدالمبار لا يصف الطريق إلى المعرفة باعتبارها الطريق المنتقلة من الإدراكات الجزئيّة إلى العلم الكلي بل العكس تماماً:

«ثم إن العقل يتابع بحوثه بصورة تجعله يعمّم إدراكاته إلى أقصى غاية في إمكانات تجزئتها ثم تعود من جديد على الطريق نفسه، تلك الإدراكات بالتدريج درجة بعد درجة من الدرجات التي تقبل الأشياء الحقيقية أن تصبح على صورتها التي يتمثّل فيها الموضوع المباشر لإحساساتنا»[٣٢].

وعندما يعرف العلم في المحاولة لسنة ١٧٥٩ بكونه «علم الوقائع أو علم الأوهام»[٣٣] (La Science des faits ou celle des chimres) فإن ذلك ينبغي أن يفهم في إطار تحديد مهام الفلسفة، الإطار الذي يقود العمل. فموضوعاتها

(٢٨) Ebd., s.18.
(٢٩) Ebd., s.19f.
(٣٠) Ebd., s.24, vgl. s.87.
(٣١) Ebd.,s.26f.
(٣٢) Ebd., s.23.
(٣٣) D'alembert, 1986, s.27.

هي علم وقائع الطبيعة التي ينبغي تفسيرها وعلم الوقائع التاريخيّة التي عليها أن تنشغل كذلك بمبادئ وثاقتها التاريخية، وكذلك بالحاجات التي يمكن للمرء أن يستنتجها من التاريخ. لكن الفلسفة نفسها ليس لها علاقة بالوقائع من حيث هي وقائع بل علاقتها تكون مع التفسير العقلي للوقائع التي تقدّمها لها العلوم: «ليست الفلسفة شيئاً آخر غير تطبيق العقل على الموضوعات المختلفة التي يمكن لمفعولها أن يؤثّر فيها»[٣٤].

وبهذا المنظور فإن **الموسوعة** التي كانت بصدد الصدور منذ عام١٧٥١ لم تكن مجرد تسجيل بسيط للوقائع والأحداث، فبمقتضى ما جاء في مدخلها تسعى **الموسوعة** إلى الهدف المضاعف الآتي: باعتبارها موسوعة البناء الذي يبين ترابط نسق المعارف الإنسانية وباعتبارها معجماً متروّياً للعلوم والفنون والحرف والمبادئ العامة لتصوّر نظام العلوم»[٣٥]. وبالتطابق مع ذلك حدّد دوني ديدرو (١٧١٣ ـ ١٧٨٤) في فصل موسوعة الفلسفة العقلية المهمة المتواصلة للوقائع والظاهرات المتزايدة بتوسط الملاحظة والفيزياء التجريبية للمقارنة بينها ولتحقيق الترابط بينها[٣٦]. فديدرو الذي قال في مادة المستنير وذي البصيرة من قسم النحو في الموسوعة، إن المستنير هو الذي يعلم الوقائع الماضية، وذا البصيرة هو الذي يحدس ما سيقع، يصل ذا البصيرة بـ «العلل العقلية»[٣٧] ثمّ يذهب بهذا المفهوم أبعد ممّا ذهب إليه دالمبار في اتجاه دعوى العقل ذي الطابع التنويري. فـ «تقدم العقل»[٣٨] يقاس بالهدف العملي، بحيث يكون حفيدنا ليس أكثر ثقافةً فحسب بل وكذلك أكثر فضيلةً وسعادة»[٣٩]. وحسب مقال ديدرو «الفيلسوف» «فإن الفيلسوف (هو من) تكون مبادئه في الحقيقة استناداً إلى أرضية عدد لا يحصى من الملاحظات». لكن ذلك لا يمكن إلا بفضل العقل الذي بدلاً من تعليل عمله باللطف الإلهي يعرفه بمعرفة العلل:

---

(٣٤) Ebd., s.19.

(٣٥) D'Alembert 1989, s.12

(٣٦) Diderot, in Naumann, 1972, s.410.

(٣٧) Ebd.,s.320.

(٣٨) Ebd., s.411.

(٣٩) Ebd., s.397.

«إن الفيلسوف يعرف العلل ما كان ذلك في مستطاعه. وهو كذلك يسعى إليها في الأغلب ويضع نفسه بقصد في خدمتها»[٤٠].

إن معرفة ما هو سببي واستباق المستقبل والتدخل القصدي في كيفية تأثير القوانين الطبيعية هي مفروضات (هذا التوجه)، وكذلك الفلسفة الأخلاقية (انظر الفصل السادس: الحرية والأخلاق والمعروف والمنكر) «فبقدر ما تجدون في الإنسان من عقل تجدون فيه من نزاهة»[٤١].

ومنذ أن صاغ دالمبار في مدخله **للموسوعة** أخلاق الفيلسوف (morale du philosophe) معتبراً «هدفه الكيفية والنوعية اللتين ينبغي أن نفكر بهما حتى لا نكون تابعين للغير في تحقيق سعادتنا»[٤٢]، لم تبقَ نظرية المعرفة وحدها ـ أو في المقام الأول ـ تنويراً حول التجربة. وفي الحقيقة فإن علم الطبيعة وفلسفتها يبقيان كما يتبيّن من مثالي هلفيسيوس وهولباخ قبلتهما، إلا أن تحديد الهدف من المعرفة والعلم تغيّر: فقد أصبحت نظرية المعرفة، من الآن فصاعداً، عنصراً من الفلسفة العملية من فلسفة التاريخ والمجتمع والأخلاق. وهذا الأمر يثبته كتاب (ص ٨٦) كلود أدريان هلفيسيوس (١٧١٥ ـ ١٧٧١) **في العقل** رغم ماديته الجذرية وإلحاده، كتابه الذي تمّ الهجوم عليه ومنعه. فهذا الكتاب الذي كتب بروح لوك والملتزم بحسانية كوندياك يترجم عن نقد من طبيعة نظرية معرفية موجّه إلى المسلّمة العقلانية القائلة بالأفكار الفطريّة بالاستناد إلى علم أناسة مادي: «ليس البشر مفطورين على ما هم عليه بل هم صاروا ما هم عليه»[٤٣]. وبعد سنتين من وفاة هلفيسيوس سنة ١٧٧٣ صدر كتابه **في الإنسان وملكاته وتربيته**. وباعتباره تحليلاً لـ «ماهية الاستبداد بوصفه خنق الفكر في الرؤوس والفضيلة في النفوس»، فإنه يمثّل فقداناً للثقة في التنوير باعتباره مجرد نظرية معرفة وإصلاحاً للوعي: «فعنده أن التنوير الحقيقي يستطيع أن ينير الفرنسيين حول شقاء الاستبداد لكنّه لا يخلق أداة

(٤٠) Ebd.,s.841.

(٤١) Diderot, in Naumann 1972, s.845.

(٤٢) D'Alembert, 1986, s.93.

(٤٣) Helvétius, 1973, s.404.

تحريرهم منه»[٤٤] و«لأن الإنسان في الواقع هو ابن تربيته» - والتربية عنده هي بعد الوضعيات الاجتماعية التاريخية - فإن «علم الإنسان» جزء من علم السياسة[*] «علم الحكم». وتعلن المقدمة ما يلي:

«يولد الإنسان لا يعلم شيئاً، لكنه لا يولد غبياً، وحتى لو كان غبياً فإنه لا يكون على الأقل عديم العزم»[٤٥].

لذلك فما يهمّ - في المقام الأول - هو العلاقات التي تشجّع تنميتها إدراك الإنسان وتجربته ومعرفته أو تعوقها. ومن ثَمّ فنظرية المعرفة نُقلت إلى سياق علم أناسة السياسي الذي يؤدّي فيه الاقتصاد دروواً مهماً. فالإنسان يطيع دائماً مصالحه التي يُحسن فهمها أو يُساء. وهذه حقيقة تستند إلى الوقائع[٤٦]. والكتاب الذي ينسب إلى سيزار شيزو جو مارسي والذي مؤلفه الفعلي هو هولباخ (١٧٢٣ - ١٧٨٩) بعنوان **محاولة حول الأحكام المسبقة أو في تأثير الآراء على الأخلاق وسعادة البشر** كتاب يتضمّن الدفاع عن الفلسفة يعرض كشف حساب إبستيمولوجي للتنوير:

«إنّ ما نسمّيه عقلاً ليس هو شيئاً آخر غير الحقيقة التي تنبع من التجربة بفضل امتحانها بالتفكر والتي تطبّق على نمط الحياة»[٤٧].

إن الفيلسوف «إنسان يعرف قيمة الحقيقة. . .الحقيقة، والحكمة، والعقل، والفضيلة والطبيعة مفهومات لها القيمة نفسها وهي تعني ما هو مفيد للإنسانية»[٤٨].

---

(٤٤) Helvétius, 1976, s.8f.

(*) لعل كتاب الفارابي في الإنسان والوجود والسياسة هو الكتاب الأول في علمي الذي وصل التربية من حيث هي تحقيق للمنشود بالخلقة من حيث هي علم بالموجود. لذلك فهو في كتاب **الحروف** يضيف التمييز بين الملتين التالية والسابقة للفلسفة النظرية التامة. وهو ما يفهمنا صلة ذلك كله بالحدين الأدنى والأقصى لمفهوم التربية الديني أعني التربية والسياسة أو السياسة الشرعية من حيث هي تكوين وتربية للإنسان مبني على علم به خلقة وخلقاً.

(٤٥) Ebd., s.12 und 14.

(٤٦) Ebd., s.424.

(٤٧) César Chesnau Du Marsais, 1972, s.13.

(٤٨) Ebd., s.138.

٣ ـ ثورة كنط في نوعية التفكير: نقد التجربة ونقد العقل

«وهكذا إذاً، فمن الصعب على كل فرد إنساني أن يخرج من القصور الذي صار بالنسبة إليه شبه طبيعة ثانية، بل هو يكون قد استحبّ ذلك فصار، بدءاً، عاجزاً عن استعمال عقله الخاص، وذلك لأنه لم يسمح له أبداً بمحاولة ذلك»(٤٩).

بقيت في فلسفات المعرفة والعلم المتقدمة على كنط مسائل نزاع جوهرية مفتوحة. ومن بينها المسائل الآتية:

١ ـ هل توجد إحالة مباشرة للمعرفة على الواقع؟

٢ ـ هل حصائل المعرفة، نسخ من أصول الواقع أم إن المعرفة تصوغ العالم وتشكّله وتكوّنه باعتباره الواقع الذي بوصفه كما هو في ذاته مستقلاً عن الوعي وغير موجّه أي الواقع الفعلي ذا الدلالة المثلى بالنسبة إلى الإنسان؟

٣ ـ كيف علينا أن نفهم عملية فعل المعرفة؟ هل توجد سلسلة من المعارف متدرّجة من المعطيات الحسية القاعدية مروراً بالإدراك الحسي والتجربة وانتهاء إلى الموضوعات المعرفية المعقدة بفضل التجريد والتأليف؟ أليست بالأحرى كل مقومات علمية المعرفة تفعل بالتساوق بحيث إنه لا يوجد إدراك حسي ليس هو بعد مؤولاً مفهومياً؟

٤ ـ إذا كان فعل المعرفة ذاتوياً فهل تكون المعرفة والعلم المشتركين بين الذوات ممكنين إذاً؟

لقد أحدثت نظرية كنط في المعرفة ثورةً إزاء هذه المسائل الإبستيمولوجية وغيرها من المسائل، ثورةً قابلة للمقارنة مع ما أحدثه كوبرنيكوس في صورة العالم. وعلى الأقل فكنط بنفسه (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) قد رآها هكذا. ففي إحدى رسائله إلى ماركوس هرتز ادعى كنط سنة ١٧٨١ أنه أحدث «تغييراً تاماً في نوع التفكير»، وهذا التغيير حقّقه **نقد العقل الخالص** سنة ١٧٨١:

---

(٤٩) Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), AA VIII, s.36.

«لم يقصد كنط **بنقد العقل الخالص** شيئاً آخر أقل من إعادة تأسيس الفلسفة. فالتمشي الحجاجي، عالي التعقيد الذي طوره كنط في عمله الرئيس يتميّز بتوجهين:

١ ـ فهو من **جهة أولى** بقي متصلاً بالسنّة الفلسفية التقليدية من حيث عمارة الفكر والمفهومية.

٢ ـ وهو من **جهة ثانية** حدّد الخطوط العامة لفلسفةٍ جديدة نقدية تتميّز بالقطع الحازم في عدة وجوه مع التقليد الفلسفي.

ومن ثَمّ فإن المؤوّلين لفلسفته وخاصةً أولئك الذي يجهدون بعد قرنين من بعده للتمكن من عمله قد استعدّوا للمهمة الصعبة لاحقاً للغوص في منظومات النظرية التي (ص ٨٧) طبعت مناقشات الفلسفة في القرن الثامن عشر والتي أعاد كنط تأسيسها تأسيساً نقدياً»[٥٠].

لكن نقد كنط الأول يتضمّن مواصلةً (لما تقدم عليه من السنن الفلسفية) في آن: فهو نقد لا يسمح بتمزيق الخيوط الحمر لفلسفة التجربة التي ربطها بيكون وهيوم. ذلك أن كنط لمّا حدّد مهمة نظريته في المعرفة باعتبارها نقداً، لم يتعلّق الأمر عنده بالإعداد لمجال من الميتافيزيقا العلمية غير التجريبية التي يكون لها في المستقبل القدرة على الجواب الموثوق عن المسألة المركزية: «ماذا أستطيع أن أعلم؟»[٥١]. وهذا النقد لم يعد معتبراً جزءاً من المنطق بل إن النقد مرادفٌ للحكم. ومفهوم النقد يتبنّى السنّة التقليدية التي سبق وصف جيامباتيستا فيكو تحليل المهندس باعتباره نقداً جديداً. وإذا أخذنا دلالتها من معجم فولتار الفلسفي فإن كلمة النقد أصلها من قاض وحاكم ومقوم، وحكَم وتعني الحكم المعلل الذي يقضي به القاضي الجيد. إذاً فكنط قد أعطاه دلالة أوسع إذ يعني النقد عنده تقدير مجال الإمكان أعني الحكم الصحيح حول شروط الإمكان بالنسبة إلى أمر ما وفي المقام الأول بالنسبة إلى المعرفة والعمل الصادرين عن العقل.

---

(٥٠) Mohr 2004, Bd.3, s.12. Vgl. insgesamt Mohrs Werkkommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft; zur Geschichte der Kommentare vgl.ebd., s.20f.; zur Entstehung des Werkes selbst vgl.ebd., s.33-37.

(٥١) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787 2^{nd} ed.), A 805/B833.

«إن «العقل» الذي يتكلم عنه العنوان هو من **جهة أولى عقل الفلسفة** العقل الذي يمارس الميتافيزيقا. لكنه من **جهة ثانية** كذلك **العقل الذي يكون فاعلاً** بوصفه الامتحان النقدي. ولا توجد سلطة أخرى يمكن أن يُنقد العقل بالاستناد إليها، بل العقل ينبغي له أن يفحص نفسه بنفسه وهو حائزٌ على كل الأدوات حسب كنط لتحقيق هذا الامتحان وللالتزام بحصائل مثل هذا الفحص. والأمر لا يتعلّق حسب العنوان بنقد العقل كلّه بل بنقد العقل الخالص. وبذلك فقد تمّت الإشارة إلى أن نوعاً محدّداً من العلم الذي يعتقد العقل أنه حائز عليه هو الهدف الذي يصوّب إليه النقد: المعارف الخالصة، أعني تلك المعارف التي لا يحصل عليها العقل من التجربة بل المعارف التي هو حائز أصليّاً عليها من ذاته، (...) وفي الواقع يؤكّد كنط أن المعارف التجريبية ليست إشكاليّةً ما ظلّت دعواها مقتصرةً على حدود التجربة التي تحصل في كلّ مرة، وذلك لأنّ التجربة تكون في حالة هذه المعارف سلطة مراقبة يسيرة وفي المتناول. لكنّ ذلك لا يصحّ بالنسبة إلى المعرفة الخالصة غير المستندة إلى التجربة. فبالنسبة إليها يبدو أنه لا توجد أي سلطة عدا قوانين المنطق. لكن قوانين المنطق لا تضمن إلا الخلو الصوري من التناقض إلا أنّها لا تضمن الصحة المضمونية. ومن ثَمّ فالتأمل الميتافيزيقي لا يتعالى على كل تجربة فحسب، بل هو يتعالى على كل مفروضاتها التي يمكن بمقتضاها الحسم الكافي والملزم في قيمة الحقيقة بالنسبة إلى كل القضايا التي بقيت موضوع نقاش. ثمّ إن القضايا الميتافيزيقية مخادعة، وذلك لأنّها عندما تكون صحيحة من حيث الصورة المنطقية تكون عقلياً قابلة للتحقيق في كل الأحوال. وهذا الأمر يضفي عليها نوعاً من السلطة.

لكن التحقق العقلي لقضية من القضايا لم يعد في المقام الأول يعني دون شك أكثر من كون هذه القضية لا تصادم مبدأ عدم التناقض، وذلك لا يكفي. ومن الأمور الحاسمة بعد ذلك، أن نعلم إن كانت مثل هذه القضية لها ـ فضلاً عن ذلك ـ مضمون حقيقي ومن ثَمّ تقول شيئاً ما عن الواقع الفعلي. فالفكر الذي يقتصر على مراعاة قوانين المنطق ولا يستطيع أن يربط مضمونه بالتجربة يتمسك باستدلالات مجردة تكون

حصيلتها في أفضل الحالات أن يعتقد فيه[*]. لكن هل يمكن أن يحصل بفضلها علم حول العالم، ذلك ما هو مشكوك فيه إلى أقصى حد. ومن اليسير أن ندرك أن مثل هذه القضايا بالذات هي ما يحتاج إلى النقد. وفي الواقع فإن كنط قد عالج مثل هذه القضايا الميتافيزيقية التأمّلية في ذلك القسم من نقد العقل الخالص الذي يمثل وحده نصف الكتاب تقريباً: في الجدل المتعالي»[٥٢].

لا يجعل كنط مسائل الفلسفة في نقده تابعةً مباشرة إلى المفروضات التجريبية والتكوينية المشروطة في المعرفة. إنّه يؤكد بقصد صريح «أن الكلام لا يدور هنا حول نشأة التجربة بل حول ما يناسبها»[٥٣]. فهمه يتعلّق بشروط الصحة المتعالية للمعرفة. والتعالي يعني:

«أسمّي كل معرفةٍ معرفةً متعالية، المعرفةَ التي (. . .) لا تُعنى بالموضوعات عامةً بل بنوعِ معرفتنا للموضوعات ما كانت هذه المعرفة ينبغي أن تكون ممكنة قبليّاً»[٥٤].

كما إن كنط يتمسك بمبدأ التجربة، ويبحث عن شروط إمكان تجربة يمكن أن تكون صالحةً صلوحية الاشتراك بين الذوات والموضوعيّة. وهذا الشرط يصوغه كنط كما يلي: «لا تكون التجربة ممكنة إلا بفضل تصوّر وصل ضروري بين الإدراكات الحسية»[٥٥]. وقد أعاده طلب أشكال هذا الربط الضروري إلى كتاب نيوتن **المبادئ الرياضيّة**. فهنا في الرياضيات والطبيعيات وجد كنط أشكال فكر كلية وضرورية من دون أن تكون مستمدة من التجربة.

إن ما كان يشغل كنط هو مشكل المنزلة (ص ٨٨) التي لموضوعات التجربة. وهو يحلّ هذا المشكل باعتماد ثنائيةٍ ناتجة عن التمييز بين عالم

(*) نجد نظيراً بيّناً من دلالة النقد الكنطية ومفهومها عند كل من ابن تيمية وابن خلدون بما يقرب من هذا المعنى. وهو ما سيتركز عليه التعليق في الضميمة.

(٥٢) Mohr, 2004, Bd.3, s.41f.

(٥٣) Kant, *Prolegomena* (1783), AA IV, s.304.

(٥٤) Kant, Kritik der reinen Vernunft (1787 2), B 25. Apriorität bedeutet die Unabhängigkeit des Wissens von Begründungen aus Erfahrung.

(٥٥) Ebd., B 218.

ظاهري (الفينومان: عالم المظاهر) وعالم باطني (النومان: عالم المعقولات). والموضوعات ليست حقائق معقولة (نومينالية) معطاة للمعرفة «الأشياء كما هي عليه في ذاتها»، بل هي بالأحرى معطاة في حدود العالم الذي يبدو لنا (الظاهر) في فعل المعرفة باعتبارها موضوعات معرفة مكونة. وهذه الموضوعات هي «تصوّرات حاسيتنا التي لا يمكن إطلاقاً أن تعلم الموضوع المتضايف معها أعني الشيء في ذاته والذي لا يطلب من التجربة أبداً»(٥٦).

إنّ تحويل الموضوعات التي كانت ترى في التصوّرات التمثّلية الميتافيزيقيّة الواقعيّة نسخاً من الأشياء الخارجية، تحويلها إلى موضوعات معرفة مكوّنة له نتائج بعيدة المدى، وخاصةً بالنسبة إلى المسألة التي ليست هي آخر ما يهم العلوم: مسألة ما (حقيقة) الوقائع؟ وبالذات فإن هذا الرأي هو ما عادت إليه العلوم الاستقرائيّة تقريباً بعد خمسين سنة ـ على سبيل المثال فلسفة ويهوالز ومل (Whewells und Mills) ـ بعدما نشأ الشك في الاطمئنان التجريبي القائل إن العينية العلمية تنتج نسخةً موثوقة من الواقع. وعلينا مرّة أخرى أن نكون واعين بالمفروضات المشروطة في العلوم غير التجريبية للمعرفة العلمية، وأن ندرك من جديد نظرية كنط في الوظيفة البنائية للمفهومات.

وكنط يأخذ مفهوم الوقائع (=الأمر الواقع)، في كتابه **نقد ملكة الحكم** سنة ١٧٩٠ بمعناها الأصلي باعتباره «أمر الواقع» و«المصنوع» إذ الوقائع هي «راس فاكتي» (أمر واقع) «موضوعات بالنسبة إلى المفهومات». والواقع الموضوعي للأمور الواقعة يمكن أن يبين بفضل التجربة «ولكن ذلك يقع في كل الأحوال بفضل حدس مناسب لها»(٥٧). وفي الفقرة ٩١ من هذا الكتاب قدّم لنا كنط هذا التعليق التوضيحي:

«عند النظر المجرّد للكيفية التي يكون بها أحد الموضوعات (بمقتضى الخاصية الذاتوية لقوانا التصورية) مادة لمعرفتنا (راس كونغنوسيبيليس)، ندرك مباشرة أن المفهومات ليس لها ترابط مع

---

(٥٦) Ebd., 45.

(٥٧) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V, s.468.

الموضوعات (...) بل هي مترابطة مع قدراتنا المعرفية. ومسألة هل يوجد أمر معلوم أم لا ليست مسألة عائدةً إلى الشيء ذاته بل هي عائدة إلى معرفتنا له. أما الأشياء القابلة للمعرفة فهي من أنواع ثلاثة: أمور الرأي (أوبينابيلي) والأمور الواقعة (سيبيلي) وأمور العقد (ميري كريديبيلي)»[٥٨].

فهل علينا أن نستنتج أن كنط قد قلا كل مبادئ التجريبية لينصب مكانها مثاليّة ذاتوية؟ إن القول بمثل هذه النتيجة يكون قولاً خاطئاً بإطلاق. فالنّقد يهدف إلى (بيان) الترابط الباطن بين الحاسية والعقل، وبين الإدراك الحسي والتجربة والبناء المفهومي. وفي الحقيقة فإن القبلوية تسعى إلى تجنب النتائج الشكاكية التي تنتج عن فلسفة هيوم. لكنّها ليست مثاليّة بمعناها عند باركلي:

«تتقوّم المثاليّة من الدعوى القائلة إنه لا يوجد إلا الذوات المفكّرة، ولا تكون الأشياء الأخرى التي نعتقد أننا ندركها بحدسنا إلا تصوّرات في (أذهان) الذوات المفكرة، التصورات التي لا يناظرها أشياء موجودة في الخارج. إنّي أقول ضدّ هذه الدعوى: توجد أشياء بوصفها خارج حواسنا إلا أنّنا لا نعلم شيئاً ممّا يمكن أن تكون عليه في ذاتها، بل نحن لا نعلم إلا ظهوراتها خلال فعلها في حواسنا (...) فهل يمكن أن نسمّي ذلك مثاليّةً؟ لا شك في أنّه بالذات عكس المقصود بالمثالية»[٥٩].

ثمّ زاد كنط ذلك تأكيداً في كتابه **المقدمات**: ففي حين يعتبر باركلي «المعرفة عن طريق الحواس والتجربة» مجرد «ظاهر خالص»، يجزم كنط بعكس هذه المثالية الخاصة بالذات إذ هو صوغ المبدأ الأساس القائل: «إن كل معرفة للأشياء صادرة عن الحصاة الخالصة أو عن العقل الخالص ليست إلا مجرد ظاهر من المعرفة ولا توجد الحقيقة إلا في التجربة». فتكون مثاليته التي تسمى مثالية (مثالية نقديةً في الحقيقة) «من طبيعة خاصة بإطلاق، أعني تكون بحيث إنها تهزّ كلّ المعتاد، وإن كلّ معرفة قبلية تحصل بتوسطها بما في ذلك معرفة الهندسة تستحصل في

(٥٨) Ebd., s.467.

(٥٩) Kant, *Prolegomena* (1783), AA IV, s.288f.

المقام الأول الواقع الموضوعي الذي لا يمكن أن يدّعيه أي واقعي متحمّس من دون مثالية المكان والزمان التي أثبتها»[٦٠].

إنّ ما يعتبره كنط في كتابه **نقد العقل الخالص** مضاداً للتجريبية التقليدية ومدخلاً للتأسيس الجديد هو ما يلي:

«(كل تجربة) تستند إلى وحدة تأليفية للظاهرات ـ أعني تأليفاً ـ بمقتضى مفهوم موضوع الظاهرات عامة، مفهومه الذي لا تكون من دونه معرفة بالمرة بل هي خليط فوضوي من الإدراكات التي لم توصل في سياقها، بحسب قواعد وعي (ممكن) تام الترابط، ومن ثَمّ فهي لم تحصل على الوحدة المتعالية والضرورية التي للإدراك العقلي. وهكذا فالتجربة لها مبادئ تؤسّسها، وهي مبادئ مستمدّة من صورتها القبلية وهي بالذات قواعد وحدة كليّة في تأليف الظاهرات التي يكون واقعها الموضوعي باعتباره شرطاً ضرورياً موجوداً في التجربة في كل زمان بل وكيفما كان إمكانها»[٦١] (ص ٨٩).

يمكن أن نفهم القبلية الكنطية باعتبارها مثالية منهجيّة. إن نسبة مثل هذه الأطروحات إلى مثالية ذاتوية ـ من حيث نظرية الوجود ونظريّة المعرفة كما عبر عنها كنط حوالى سنة١٧٩٠ تقريباً، ردّ فعل على نقد موجّه إلى **نقد العقل الخالص** ـ ليست قابلةً لأن تتناغم معها. فالموضوعات الواقعيّة تعود من حيث هي أشياء في ذاتها إلى مادة الحدوس التجريبية. ذلك أن هذه المادة ينبغي أن تنظّم لتكون معرفة؛ إذ لا يمكنها أن تفعل إلا بتوسّط أشكال الحدس القبليّة ومقولات الحصاة التي توجد كذلك في التجربة باعتبارها تعمل في العلوم غير التجريبيّة كذلك. ففي كتابه «حول اكتشاف بمقتضاه كل نقد جديد للعقل الخالص، ينبغي أن يكون أمراً لا بد منه بفضل نقد أقدم منه» سنة١٧٩٠، والذي دحض فيه الاعتراضات، يرد كنط التصوّرات غير المخلوقة أو الفطرية «لينسبها كلّها باعتبارها تعود إمّا إلى الحدس أو إلى مفاهيم الحصاة أو إلى الاكتساب». إلا أنّه يوجد اكتساب أصلي (. . .) ومثل هذا الاكتساب

---

(٦٠) Ebd., s.374f.

(٦١) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), A s.156f.

(. . .) هو أولاً صورة الأشياء في المكان وفي الزمان وهو ثانياً وحدة المتنوع التأليفية للمتنوع في المفهومات»[٦٢].

إن نظرية كنط هي في لبّها فلسفة تجربة. والجديد فيها بالقياس إلى التجريبية البريطانية يتمثّل في كونها تطلب إمكانيّة الأحكام التأليفية القبلية حتى تتمكّن من بيان محل التجربة. «إن المعرفة المستقلة عن التجربة ممكنة بوصفها معرفة الشروط الصورية لتجربة الواقع. إنها صورة التجربة التي نستطيع أن نعلم منها شيئاً مستقلاً عن التجربة»[٦٣]. وهذا ما يجعل نظرية كنط ـ في صلة بالانقلاب الكوبرنيكي في الإبستيمولوجيا ـ جذّاباً للعلوم التي تطلب تفسير منزلة العيان التجريبي. إن مركزية التجربة، والمنعرج المتعالي نحو القبليّة التي أضفاها كنط على المشكل هي الأساس بالنسبة إلى برنامج كنط لفلسفة علمية، كونها في آن القرب الخاص من نظرية في الرياضيات وعلوم الطبيعة.

٣ ـ ١ ضروب وضع المشكل والمبادئ الجوهرية لنقد العقل الخالص

إن الجديد الذي أدخله كنط على نظرية المعرفة والعلم هو في المقام الأول:

١. النظرية التي أعدها في الحاسية المتعالية، نظرية المكان والزمان باعتبارهما شكلّي الحدس القبليين اللذين تخضع لهما الحاسية خضوعاً ضرورياً. فشكلا المكان والزمان صالحان موضوعياً بخصوص كلّ موضوعات الحواس الممكنة ولهما واقع عيني. لكنّهما لا يتعلّقان بالأشياء في ذاتها بل هما يعودان إلى الذات العارفة. فالمكان هو «شكل كل ما يظهر للحواس الخارجية»[٦٤] والزمان هو «صورة الحواس الباطنة أعني حدس ذواتنا وأحوالنا الباطنة»[٦٥].

٢. نظرية «مفهومات الحصاة الخالصة» (المقولات) و«خطاطات»

---

(٦٢) Kant, *Über eine Entdeckung* (1790), AA VIII, s.215 und 221.

(٦٣) Mohr, 2004, Bd.3, s.92.

(٦٤) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 26/B 42.

(٦٥) Ebd., A 33/B 49.

الأحكام والقياسات العقلية التي منها الأصول المخصصة لـ «المنطق المتعالي».

٣. التبرير المتعالي لنسق المقولات: فالمقولات (مفهومات الحصاة الخالصة) هي شروط إمكان المعرفة القبلية لموضوعات التجربة ولكنها تكون كذلك في الحقيقة في حدود التجربة.

٤. نظرية الإدراك المتعالي التي لـ «أفكر» (إش دنكو) التي يمكن للتصورات أن تتبعها.

٥. نظرية ملكة الخيال المنتج.

٦. نظرية الخطاطة[٦٦] التي تتحدّد فيها العلاقة بين المقولات والحدوس الخالصة والمعطيات الحسية في الحدس. وأمرها يتعلّق بالنسبة إلى كنط بالوساطة المستندة إلى قواعد قبلية الوساطة بين الحاسية والحصاة وبين الحدس والتصور. وخطاطية مفهومات الحصاة هي قاعدة الوحدة التأليفية المطبقة التي للوعي.

٧. نظرية أفكار العقل تلك التي لها وظيفة تنظيمية بالرغم من كونها تتجاوز حدود التجربة (الله والحرية وخلود النفس).

ومن يقرأ تصدير الطبعة الثانية **لنقد العقل الخالص** الذي يحتج بتاريخ المعرفة وتاريخ العلم سيتبين له بوضوح أن المشكل الفلسفي لا يكمن في مسألة هل المعرفة بتوسط الأحكام التأليفية القبلية ممكنة؟ فهذه المسألة بالنسبة إلى كنط مسألة أجابت عنها الرياضيات والفيزياء النيوتونية، بل إن ما يعني كنط هو كيف يتمّ الترابط بين الحاسية والحصاة باعتبارهما الدعامتين الأساسيتين لقدرة المعرفة الإنسانية للتجربة وللمعرفة القبلية والعلم الموضوعي المشترك بين الذوات. وعندما تُثار مسألة «**الكيف**» باعتبارها مسألةً فلسفية فإنها لن تبقى مسألةً بسيطة يمكن أن يجاب عنها بالإشارة المجردة إلى وقائع العيان التجريبي. فالأمر يتعلّق في المقام الأول «بالمعرفة القبليّة أو المعرفة من منطلق الحصاة الخالصة والعقل الخالص»[٦٧]. وكنط يتوجه بالسؤال المركزي على النحو الآتي: «كيف

---

(٦٦) Vgl. Seel, 1998.

(٦٧) Kant, *Über eine Entdeckung* (1790), AA VIII, s.266.

تكون القضايا التأليفية ممكنة بصورة قبلية»[٦٨]؟ وبذلك فالأمر يتعلّق بقضايا (تأليفية) هي ـ بخلاف القضايا التحليلية «التي هي قضايا تشرح مضمون المعرفة لكنها لا تضيف إليها شيئاً ـ قضايا توسّع المعرفة وتعظم الحاصل منها»[٦٩]. وقد قال كنط بخصوص مثل هذا النوع من القضايا في كتابه **الخصامي** (ص ٩٠) «حول أحد الاكتشافات»: إن الأمر بالنسبة إليه يتعلّق بـ «التصدّي إلى قاعدة في عدم الثقة الكلي قبل أن يكون متعلّقاً بإيجاد أساس كلّي لإمكانها في الشروط الجوهرية لقدرتنا المعرفية»[٧٠].

إنّ التكامل بين قدرتين معرفيّتين بالنسبة إلى المعرفة الإنسانيّة أمر مقوِّم ـ قدرة الحاسية وقدرة الحصاة والعقل ـ التكامل بين ضربين من التصور أي بين الحدس (باعتباره إنجاز الحواس) والمفهوم (باعتباره إنجاز الحصاة). ولا أحد من العنصرين المقومين كليهما بقادرٍ إذا كان مفصولاً عن الآخر على الإيصال إلى المعرفة:

«فمن دون الحاسية لا يوجد موضوع معطى ومن دون الحصاة لا يمكن أن يكون أيّ موضوعٍ موضوعَ فكر»[٧١].

إنّ الحدس والمفهوم لا يتواليان (في فعل المعرفة)، بل هما يؤثران معاً بالتساوق. فالحاسية التي تعالق الأشياء مباشرةً تتلقّى التصوّرات والحصاة تعالق الأشياء بتوسط المفهومات وهي فاعلة بذاتها ومؤثّرة فتنتج التصوّرات.

أما بالنسبة إلى التأسيس النظري لإمكان الأحكام التأليفيّة القبليّة، فإن كنط قد وجد لها دعامةً من طبيعة الأمر الواقع في علمين من العلوم النظرية أعني بالذات في الرياضيات الخالصة وعلم الطبيعة (الرياضي)[٧٢]. ففي هذين العلمين اكتشف كنط ذلك النوع المخصوص من القضايا «التي تخضع (بحسب شروط عامةٍ معيّنة للحدس)، كل إدراك إلى تلك المفاهيم العقليّة» التي عُرضت باعتبارها المبادئ الكليّة لعلوم الطبيعة في المقدّمات وفي

---

(٦٨) Ebd., Zur Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori vgl. Mohr 2004, Bd.3, s.88ff.

(٦٩) Kant, *Über eine Entdeckung* (1790), AA VIII, s.279.

(٧٠) Ebd., s.226f.

(٧١) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 74ff./A 50f.

(٧٢) Kant, *Über ein Entdeckung* (1790), AA VIII, s. 279.

الجدول المنطقي للأحكام وفي الجدول المتعالي لمفهومات الحصاة (المقولات) وفي الجدول الفسيولوجي الخالص. والجدولان الأوّلان يشملان أشكالاً منطقيةً مختلفة من الكمية والكيفية والإضافة والجهة. والجدول الثالث يعرض أوليات الحدس، واستباقات الإدراك، وتناسبات التجربة، ومسلّمات الفكر التجريبي بصورة عامة[٧٣].

وفي إطار هذا النقد الفلسفي المتعالي لم يقطع كنط الميثاق الواصل بالتقاليد الفلسفية. ذلك أن فلسفته تبقى كذلك فلسفةَ تجربة:

«ليس للعقل الخالص في أفكاره موضوعات خاصّة تتجاوز مجال التجربة فتوجد خارجها لتكون مقصودته، بل هو لا يقتضي إلا تمام استعمال الحصاة في تناسق العلاقات التي تتضمنها التجربة»[٧٤].

وبذلك يكون للعقل الخاصيّة الذاتية التي يكون بمقتضاها مبدأ الوحدة النسقية لاستعمال الحصاة حيث لا ينبغي تجاوز حدود التجربة والعالم الظاهر[٧٥].

إنّ المشكل الذي يريد كنط حلّه هو مشكل وحدة التجربة. وتفترض هذه الوحدة وحدة الوعي أعني الوحدة المتعالية لـ (أساس) الوعي «الوعي المنتبه Apperception» الملازم (لكل إدراك)»[٧٦]. وهذا المبدأ هو مضمون قضية «وحدة الوعي الأساس وحدته التأليفية الأصلية» التي بمقتضاها توجد مع الـ «أفكر» (Ich denke) عملية تأليف قبل كل فكر تأليفٍ هو فعل «تلقاء النفس». وهذا التأليف لا يمكن اعتباره عائداً إلى الحاسية.

«أقصد (. . .) بالتأليف في دلالته الأعم، العملَ الذي يصل التصورات المختلفة بعضها ببعض فيعقل begreifen مضمونها المتنوع ليجعله معرفة»[٧٧].

إن إمكان هذا التأليف يؤسّسه كنط بفضل فكرة «انتباه الوعي

---

(٧٣) Ebd. S. 302 f.

(٧٤) Ebd., s.332.

(٧٥) Ebd., s.350; vgl.s.353.

(٧٦) Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787 2nd ed.), B 133ff.

(٧٧) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 103/A 77f.

المتعالي»[٧٨] الذي لا ينجزه «أنا» تجريبي بل «**وعي متعالٍ**» ثابت الهوية هو قاعدة الوعي العيني بالذات.

«إن الـ «أفكر (Ich denke)، ينبغي أن يتمكّن من مصاحبة كلّ تصوّراتي ذلك أنه من دون ذلك يكون قد تمّ إدراك شيء لم يكن بالوسع التفكير فيه، وهو يعني ما يعنيه القول إن التصور إما أن يكون غير ممكن وإما هو على الأقل لا شيء بالنسبة إلي»[٧٩].

إن تصوّر ذات متعالية هذا، من دون أن تكون عينيةً جلبت لكنط الاعتراض بعدم تناسق فلسفة التجربة عنده. إلا أن الأمر يتعلّق بوجهي العملة نفسها. فكنط يتمسّك في **نقد العقل الخالص** بالقول «إن التجربة الداخلية (الباطنة) نفسها لا تكون ممكنةً إلا بصورة غير مباشرة وبتوسط التجربة الخارجية». وهذه القضية جزء من دحض كنط المثالي للمثالية وهي تنتسب إلى دليل القضية المبدئية التي مفادها أن «الوعي المجرد بوجودي الذاتي ولكنّ المحدّد عينياً يثبت وجود الأشياء في الخارج»[٨٠].

لن يقع تكذيب ذلك الحد الأدنى من الواقعيّة في الثورة التي تخصّ نوع الفكر عند كنط، ذلك الحدّ الذي يبقى الوعي بعالم مستقل بالنسبة إليه بمعزل عن أي تساؤل شاك، والثورة الإبستيمولوجية يساء فهمها لو أردنا أن نعتبرها تحولاً نحو نظريّةٍ في الوجود مضادة للواقعيّة.

٣ ـ ٢ الانقلاب الكوبرنيكي[٨١]

أورد كنط مبدأ منعرجه الكوبرنيكي في مقدّماته بعبارة شديدة الاختصار فقال: «إن العقل لا يستقي قوانينه (القبلية) من الطبيعة بل هو يفرضها عليها». لكنّه يعدل قوله هذا مباشرة ليحول دون سوء فهم ممكن لهذه القضية النظرية: فالأمر لا يتعلّق بقوانين الطبيعة العينية التي تفترض دائماً الإدراكات الحسيّة متقدّمة عليها بل هو يتعلّق (ص ٩١) بقوانين

---

(٧٨) Vgl. hierzu Koch 204, s. 148-157.

(٧٩) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787 2nd ed.), B 131.

(٨٠) Ebd., B 275ff.

(٨١) Vgl. hierzu die Interpretation in Mohr 2004, Bd. 3, s.70-74.

الطبيعة الخالصة أو الكليّة التي هي مجرد شروط توحيدها الضروري في التجربة من دون أن تكون مستندةً إلى إدراكات حسيّة خاصة. «إن الطبيعة والتجربة الممكنة لا تكونان شيئاً واحداً بإطلاق وأبداً إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه القوانين الخالصة والكلية»(٨٢).

إن التغيير الثوري لنوع التفكير، قد تمّ توضيحه في الطبعة الثانية **لنقد العقل الخالص** بالقياس إلى الثورة التي حصلت في الرياضيات وفي علوم الطبيعة. وقد أخذ كنط هذه الثورة «على الأقل لمحاولة محاكاتها». وهو بذلك يحيل من بين آخرين إلى غاليليه، وهذه الإشارة في هذا السياق ذات دلالة؛ ذلك أن غاليليه سبق له في حواره حول نسقي العالم الأعظمين سنة ١٦٣٢ أن كتب:

«إن الفلسفة مخطوطة في الكتاب الكبير الذي هو، في المقام الأول، مفتوح أمام ناظرينا أعني الكون. لكن ذلك لا يمكن فهمه ممن لم يتعلّم أولاً فهم لغته ويعرف الحروف التي خطّ بها. إنه مكتوب بلغة رياضية، وحروفه هي المثلث والدائرة وغيرهما من الأشكال الهندسية. ومن دون هذه الأداة لا يمكن للإنسان أن يفهم أي كلمة»(٨٣).

وإليك القضايا البرنامجية المعدة للمنعرج الكوبرنيكي نأخذها من تصدير الطبعة الثانية **لنقد العقل الخالص**:

«ما العلة إذاً في أنه (. . .) إلى الآن لم يكن بالوسع اكتشاف طريق العلم الواثقة؟ هل هي أمر ممتنع؟ ولكن عندئذٍ من أين جاء أن كانت طبيعة عقلنا مسكونة بالتوق إليها توقاً لا يني، وأن العقل يطلب أثر هذه الطريق باعتبارها أحد شؤونه الأهم؟ بل أكثر من ذلك كم يكون تبرير استنادنا إلى العقل ضئيلاً واطمئناننا إليه هزيلاً لو كان العقل لا يكتفي بالتخلي عنها في العناصر الأهم من نزوعنا المعرفي، بل هو يمنينا بأباصيص في البداية ليخوننا في الغاية؟ أم هل تراه إلى حد الآن لم يزد عن كونه فشل في معرفة العلامات التي علينا استعمالها حتى نكون أسعد في مسعانا مما كنا إلى حد الآن؟

---

(٨٢) Kant, *Prolegomena* (1783), s.320.

(٨٣) Galilei, 1987, Bd. 2, s.275.

فرأيت أنه لعلّ مثالَي الرياضيات وعلم الطبيعية اللذان وصلا دفعةً واحدة إلى ما هما عليه الآن بفضل الثورة التي تحقّقت فيهما يعتبران جديرين بالملاحظة إلى حدّ كافٍ حتى نتأمّل الجزء الجوهري من تحوّل نوع الفكر الذي كان إلى هذا الحد مفيداً لهما ثمّ على الأقل محاولة محاكاتهما في ذلك لما فيهما من قدر كبير من المماثلة مع الميتافيزيقا باعتبارهما معرفتين عقليّتين. فإلى حدّ الآن كنا نسلم بأنّ معرفتنا عليها أن تتبع الموضوعات، لكن كل المحاولات لمعرفة شيء حولها معرفة قبليّة بتوسّط المفهومات قد تمكّن من توسيع معرفتنا آلت بمقتضى هذه المفروضة إلى لا شيء.

ولو حاولنا من ثَمّ ولمرة واحدةٍ أن نرى هل يمكن أن يكون تقدّمنا أفضل في (تحقيق) مهام الميتافيزيقا، لو افترضنا أنّه على الموضوعات أن تتّبع معرفتنا، الأمر الذي هو أفضل تناسباً مع ما نرغب فيه من إمكان معرفة قبلية لهذه الموضوعات ذاتها معرفة تثبت شيئاً حولها بدلاً من أن تكون معطاة لنا. لكأنّ الأمر هنا هو بالذات ذو قرابة مع فكرة كوبرنيكوس الذي ـ بعد أن لم يرد مواصلة اعتبار تفسير حركات السماء صالحاً عندما نفترض أن جماعة النجوم تدور حول المشاهِد ـ بحث في إمكانية النظر إن كان من الأفضل لو جعل المشاهد هو الذي يدور وبالعكس أبقى النجوم ساكنة. وحينئذٍ يمكننا بخصوص حدس الموضوعات أن نحاول على النحو المماثل. فإذا كان الحدس ينبغي له أن يكون تابعاً لما تتّصف به الموضوعات فحينئذٍ لا أرى كيف يمكن أن نستطيع علم شيء عنها. أما إذا كان الموضوع تابعاً (من حيث هو موضوع الحواس) لما تتّصف به قدرتنا الحدسيّة فحينها يمكنني بيسرٍ تام أن أتصوّر هذه الإمكانيّة. ولكن لما كان لا يمكنني أن أقف عند هذه الحدوس إذا كان ينبغي أن تصبح معارف بل عليّ أن أعتبرها تصوّرات لشيء أصِلُها به بوصفه موضوعاً لها وعليّ أن أحدّده بمقتضاها، فإنّه يمكنني أن أفترض إما أن المفهومات التي أحقّق بفضلها هذا التحديد تتبع الموضوع كذلك، وحينئذٍ أكون مرة أخرى في الحيرة نفسها، بسبب الكيفيّة التي أعلم بها شيئاً حول الموضوع علماً قبليّاً وإما أن أفترض أن الموضوعات أو ـ وهو الأمر نفسه ـ التجربة التي فيها وحدها تعلم الموضوعات (باعتبارها موضوعات معطاة) تتبع هذا المفهوم.

وحينئذٍ أرى في الحين حصيلةً أيسر لأنّ التجربة نفسها هي نوع من المعرفة تقتضيها الحصاة التي توجد قاعدتها عندي قبل أن تعطى لي الموضوعات. ومن ثَمّ فهي ينبغي أن تفترض قبليّاً، وهو ما يعبّر عنها قبليّاً بالمفهومات التي بمقتضاها تكون كل موضوعات التجربة كذلك تابعةً لها ضرورة، وينبغي أن تطابقها. أما في ما يخص الموضوعات ما كان مفكّراً فيها بالعقل بإطلاق وفي الحقيقة بصورة ضروريّة، إلا أنّها (على الأقل كما يفكّر فيها العقل) لا يمكن أبداً أن تكون معطىً في التجربة. وبذلك فإن محاولة التفكير (إذ هي ينبغي أن تقبل التفكير فيها) بعد ذلك تمثل نقطة امتحان سامية لما قدم (ص ٩٢) على أنّنا نتسلمه باعتباره منهجاً مغيراً لكيفية التفكير ومفاده أنّنا بالذات لا نعلم من الأشياء إلا ما وضعناه بأنفسنا فيها (. . .).

إنّ نقدَ العقل التأملي الخالص، هذا الشاغل في محاولتنا لتغيير نهج الميتافيزيقا المتّبع إلى حدّ الآن ليس إلا من أجل أن نحقّق على منوال المهندس والباحث الطبيعي ثورةً تامة فيه. فهذا النقد مصنّف في المنهج وليس نسق العلم ذاته، لكنّه في الوقت نفسه يرسم الموجز التام منه كما إنّه نظرة خاطفة إلى حدوده، وكذلك أيضاً إلى أعضاء عمارته الداخلية»[٨٤].

«إننا لا نعلم من الأشياء إلا ما وضعناه فيها بأنفسنا». قدّم كنط لهذه «**القضية النظرية** Theorem»[*] تفسيراً عندما تكلم عن منهج الباحث الطبيعي المحاكَى. فهذا المنهج يتمثّل في «البحث عن عناصر العقل الخالص في ما يقبل الإثبات أو الدحض بفضل التجربة». وطبعاً فكنط يعلم أن الفلسفة «لا يمكنها أن تمتحن قضايا العقل الخالص (. . .) بتجربة موضوعاتها (كالحال في علم الطبيعة)». لذلك فهو يذهب في تجربته الذهنيّة من المفروضة القائلة «إنّ هذه الموضوعات نفسها تكون من جهة أولى موضوعات الحواس والحصاة بالنسبة إلى التجربة. ولكنها

---

(٨٤) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787 2nd ed.), B XVI-XXIII.

(*) من المفروض أن أستعمل مبرهنة لكنها في الحقيقة ليست مبرهنة بل مسلمة. لذلك وجب التمييز.

من جهة ثانية، تكون باعتبارها موضوعات يقتصر الإنسان على التفكير فيها، على الأقل بالنسبة إلى العقل المعزول والتائق إلى تجاوز حدود التجربة، ومن ثَمّ التي تقبل الملاحظة من جانبين مختلفين»[٨٥]. والأمر هنا لا يتعلّق بمقارنةٍ هامشيّة ولا بمقارنة فريدة. فبالنسبة إلى قصد كنط يعدّ نموذج المعرفة الطبيعية نموذجاً مقوّماً لتحقيق ثورة في الميتافيزيقا ونقد العقل باعتباره مصنفاً في المنهج قد تمّ تصوّره بصورة مؤكّدة على مثال المهندس وباحث الطبيعة. ونجد كذلك في هذا السياق مقارنة عرضيّة مع الكيماء. وقد أسّس كنط الفكرة التجريبية التي مفادها أن معرفتنا لا تتّبع «الأشياء كما هي عليه في ذاتها» فيعلّق على ذلك بالقول:

«إن تجربة العقل الخالص هذه لها الكثير من وجوه الشبه مع تجربة الكيمياوي التي يسميها في الكثير من الأحيان رداً لكنه يسميها بصورة عامة العلاج التحليلي. فتحليل الميتافيزيقي يقسم المعرفة القبليّة الخالصة إلى عنصرين شديدي الاختلاف أعني بالذات الأشياءَ من حيث هي ظاهرات ثمّ الأشياء ذاتها كما هي عليه في ذاتها. والجدل يربط الأمرين من جديد من أجل وضوح مثال العقل الضروري مثال اللامشروط، فيجد أن هذا الوضوح لا يحصل أبداً بصورة أخرى غير صورة ذلك التمييز الذي هو (عين) الحقيقة»[٨٦].

٣ ـ ٣ تشريع العقل الإنساني ومفهوم الفلسفة الكوني والحس المشترك (=العقل الفطري أو السليم)

وضع كنط تصور الوحدة في نظرية المنهج المتعالي من **نقد العقل الخالص** أعني نظام الأجزاء مضموناً لمفهوم النسق وهو عنده «عمارة العقل الخالص» الذي يحول مجرد المعارف المتراكمة إلى كل (متناسق):

«ينبغي لمعارفنا عامّة ألا تكون خليطاً، بل ينبغي أن تكون بمقتضى سلطان العقل نسقاً لا يمكنها إلا فيه أن تدعم هذه المعارفُ أهدافَ العقل

---

(٨٥) Ebd., B XVIII, Anm.

(٨٦) Ebd., B XX, Anm.

وأن تشجعها. لكنّي أقصد بالنسق وحدة المعارف المتنوعة بمقتضى فكرة (مثال). وهذه الفكرة هي المفهوم العقلي لصورة الكل ما كان ذلك ممكناً من تحديد ما صدق المتنوّع وكذلك لمنزلة الأجزاء بنسبة بعضها إلى بعض تحديداً قبليّاً. إن المفهوم العقلي العلمي يتضمّن كذلك هدف الكل وصورته اللذين يتطابق معهما»[٨٧].

وفي القسم الخاص بالعمارة (العقلية)، تجاوز كنط حدود نقده العقل الخالص ليقدم في المقام الأول تحديداً كلياً لمنزلة الفلسفة ودورها (واضعاً) مفهوماً كونياً للفلسفة:

«إن الفلسفة هي علم العلاقة بين المعرفة والأهداف الجوهرية للعقل الإنساني (تليولوجيا راسيونيس هومانيا) والفيلسوف ليس فنياً من فنيي العقل بل هو مشرع العقل الإنساني»[٨٨].

وبذلك ننتقل من **نقد العقل الخالص** لنصل إلى **نقد العقل العملي**. لذلك فلا نظرية التجربة والعلم الكنطية ولا نظرية العلم بقابلتين للفهم من دون هذا البعد وخارج أفق الفلسفة العملية. ذلك أن فكرة الطبيعة ترتبط بفكرة الحرية:

«إن تشريعات العقل الإنساني (=الفلسفية) لها موضوعان: الطبيعة والحرية، وهي تتضمن كذلك القانون الطبيعي تضمّنها القانون الخلقي تضمناً يكونان بمقتضاه فلسفتين خاصتين لكنّهما يصبحان (في الغاية) نسقاً فلسفياً وحيداً. فأما فلسفة الطبيعة فتشمل كل ما هو موجود، وأمّا فلسفة الأخلاق فتشمل كل ما ينبغي أن يكون موجوداً»[٨٩](ص ٩٣).

إن ما يتوق إليه كنط بنقده النسقي كلّه هو التنوير ـ الانتقال إلى الرشد وتحمّل المسؤوليّة الذاتية. «ويتعلّق الأمر عنده بجعل تفكير الذات بذاتها أمراً ممكناً من دون تناقض مع احترام الغير. فالحس المشترك (العقل السليم) أكثر من كونه قدرة معرفيّة» بل إن ما يتعلّق به الرهان

---

(٨٧) Ebd., B 860.

(٨٨) Ebd., B 867.

(٨٩) Ebd., B 868.

يتجاوز مجرّد توسيع المعرفة والعلم؛ إذ إن الأمر فيه متعلّق بضربٍ من التفكير الموسّع حتى يتمكّن الإنسان من التخلي عن عادة معرفية «مقتصرة على شروط الحكم الذاتيّة والخاصّة (. . .) حتى يفكر في حكمه الذاتي من منطلق موقف كلي (. . . . «عندما يضع المرء نفسه» في مكان غيره)»[٩٠]. وهذا التفكر يفترض متقدماً عليه (مفهوم) ملكة الحكم.

يحيلنا مفهوم ملكة الحكم عند كنط إلى تلك القدرة التي تمكّن من تحصيلها تربية الحكم القويم والموضوعي. إنها القدرة على تنزيل الأمور بمقتضى القواعد أعني الفصل في كون شيء ما يخضع لقاعدة معلومةٍ أم لا. والبعد الإبستيمولوجي من المفهوم يناظره مفهوم خلقي: «إن قاعدة ملكة الحكم في التنزيل بمقتضى القوانين هي القاعدة الآتية: سل نفسك هل العمل الذي تنوي القيام به، لو كان جارياً بمقتضى قانون الطبيعة التي أنت أحد أجزائها يكون من الواجب حصوله بحيث يكون بوسعك أن تقبله بصدر رحب فتراه وكأنّه صار ممكناً بفضل إرادتك؟ وفي الحقيقة فإن كل إنسان يقوّم ـ بحسب هذه القاعدة ـ الأفعال ليحدّد هل هي خيّرة أم شريرة خلقياً»[٩١].

إن ملكة الحكم عنصر مقوّم بالنسبة إلى تأثيرِ الأمر القطعي الذي يعامل بمقتضاه كلّ امرئ الإنسانيّةَ في ذاته وفي كلِّ الأشخاص الآخرين باعتبارها هدفاً وليست وسيلة (انظر الفصل السادس: الحرية والخلق والمعروف والمنكر). والفرق بين المثال والأمر الواقع فرق يعيه كنط مطلق الوعي: «إلا أنّه بالرغم من أن الذات العاقلة لا تستطيع أن تعتمد على هذا الأمر ـ حتى لو اتبعت هذه القاعدة اتباعاً صارماً بحيث يكون الإنسان مخلصاً لغيره إخلاصه لنفسه (. . .) فإن هذا القانون «اعمل بقواعد عضو مشرع كلي من مملكة أهداف ممكنة» يبقى مبدأ محافظاً على فاعليته كلّها لأنّه قانون آمر بصورة قطعيّة»[٩٢].

ويبين السياق أن (مسألة) ملكة الحكم، ليست مسألة في نقد

---

(٩٠) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V, s.95.

(٩١) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, s.69.

(٩٢) Kant, *Grundlegung des Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, s. 438f.

المعرفة فحسب، كما يبيّن لماذا هي ليست كذلك بل إن ما جاء في كتاب كنط **نقد ملكة الحكم** سنة ١٧٩٠ يعني «أن التحرير من المعتقدات الخرافية يعني التنوير». والتنوير يعني نقد حاجة المرء «إلى أن يقاد من قبل غيره ومن ثَمّ فهو نقدٌ لوضعيّة العقل المنفعل»(٩٣). ذلك أن حجر العثرة تمثّله السلطات الزائفة والطاعة العمياء.

وفي خاتمة نقده للعقل الخالص جرّد كنط الحساب بعروض وجيزة تخصّ تاريخ الفلسفة تاريخها الذي ينتهي بفولف وهيوم وحصيلة بحوثه الهادفة التي حقّقها من أجل التنوير في شكل توقّع (مفاده أنه) «لم تبق مفتوحةً إلا طريق النقد».

وهذه الطريق هي فعلاً طريق مفتوحة. لكنّها قد تكون سالكة وقد لا تكون. ثم يختتم كنط بنداء: فالقارئ يمكنه «أن يحكم: أليست هذه الطريق قابلة، لو أراد فأسهم فيها بسهمه لأن تتحوّل من ثنية راجلة إلى طريق يسلكها جيش كامل أعني ما لم تستطع قروناً سابقة تحقيقه ولا خلال المستقبل المنظور بقابل للبلوغ إليه أعني إرضاء العقل الإنساني إرضاءً تاماً بإشباع نزوعه الدائم إلى المعرفة، الرضا الذي سعى إليه إلى حدّ الآن من دون طائل»(٩٤).

إن «النهج الدغمائي للعقل الإنساني من دون سابق نقد لقدرته الذاتية»(٩٥) للقيام بأحكام حول الواقع أمرٌ وقع الحط من شأنه منذ عصر كنط. فهذا المبدأ الشكلي للنقد قد وقع التخلي عنه مباشرة في المثالية الألمانية لصالح نظرية مضمونية في المعرفة وفي شكل ميتافيزيقا المطلق (انظر الفصل الثاني: العقل والمطلق) التي اعتمدت من ناحيتها على بدائل واقعية ومادية وطبعانية ووضعية مستندة هي بدورها إلى العلوم الجزئية متحدّية الفلسفة.

هنس يورغ زندكولر

---

(٩٣) Kant, *Kritik der Uteilskraft* (1790), AA V, s.294.

(٩٤) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787 2nd ed.), B 884.

(٩٥) Ebd., B XXXV.

٤ ـ فلسفة المعرفة والعلم بعد كنط

٤ ـ ١ فيشته

إن شهادة ميلاد ما سيسمى مثاليةً في ما يلي من تطور فلسفة كنط النقدية ورسماً لحدودها بالقياس إليها توجد في **نظرية العلم** لفيشته نظريته التي استوحاها منذ سنة ١٧٩٤ من كنط وراينهولد (وأصدرها) في نسخ مختلفة إلى سنة ١٨١٣ وعمل عليها باعتبارها اندفاعة نسق فلسفته الذاتية. وكان ما يطلبه هو الجواب عن السؤال الأساس الذي يعلّل إمكانيّة المعرفة الصحيحة، بصورة تمكّن من التخلص من عدم الكفاية التي تمثلها ثنائية فلسفة كنط. إن فيشته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) الذي يمكن أن يعتبر فيلسوف الثورة الفرنسية الألماني بفضل كتابه الذي صدر سنة ١٧٩٣ بعنوان **مساهمة لتعليل حكم العموم على الثورة الفرنسية**، قارن سنة ١٧٩٥ نظريته في العلم بالثورة الفرنسية (فكتب):

«إن نسقي (الفلسفي) هو نسق الحرية الأول. ومثلما أن تلك الأمة قد تخلصت من سلاسل الإنسان الخارجية فإن نسقي يخلص(ـه) من سلاسل الشيء في ذاته ومن التأثير الخارجي وينزله في مبدئه الأول باعتباره ذاتاً قائمة بذاتها»[٩٦](ص ٩٤).

وبفضل التحرر «من سلاسل الشيء في ذاته» تم تجذير فلسفة كنط المتعالية وانحلت ثنائية الفكر (الذاتي) والعالم الموضوعي فتحوّلت إلى تصور وحداني للعلم:

«تلك هي الروح الحقيقية للمثالية المتعالية: كل الوجود علم. فأساس الكون ليس «لا ـ عقل» ولا هو مما يضاد العقل فيكون ارتباطه بالعقل غير قابل للإدراك العقلي بإطلاق بل إنه هو نفسه عقل. لا وجود للموت ولا لمادة فاقدةٍ للحياة بل الكل حياة وروح وعقل: مملكة عقلية وبإطلاق، فإنه لا وجود لشيء آخر غير ذلك. كما إن كل علم إذا كان لا يوجد إلا علم واحد (ومثلما أن الوهم والخطأ لا يعتبر جوهر العلم إذ إن ذلك ليس ممكناً بل هو ممكن باعتباره عرضاً له ومن ثَمّ في

(٩٦) Fichte, *Briefwechsel*, GA III, 2 s.298.

عصره) هو وجود (يضع الواقع المطلق والموضوعية (موجودين))»[٩٧].

ادعى فيشته في مدخله الأول لنظرية العلم سنة ١٩٩٧ مدخله الذي افتتحه مثل كنط بشعار بيكوني قائلاً «إن نسقي ليس هو شيئاً آخر غير النسق الكنطي»[٩٨]. ففي نظريته للعلم يعتبر فيشته «كنط مع ذلك غير مفهوم ويعتبر مؤوليه (من الواقعيين والماديين) قد تياسروا بسبب إشكالية الأشياء كما هي عليه في ذاتها، مقدّمين إياه كدغمائي ليوسعوا من ثَمّ ما يقدّمونه من خدمات للتجريبية السطحية المحبوبة (لديهم)»[٩٩]. فبحسب النظرة الأولى، يتمسّك فيشته بهدف البحث في «نسق التصوّرات المصحوبة بإحساس الضرورة» وبالتوجه الكنطي نحو التجربة: «على الفلسفة أن (. . .) تقدّم أساس كل تجربة». «لكنها إذ تطلب أساس التجربة يكون مطلوبها خارج كل تجربة»[١٠٠]. وفي حين تمثل الأشياء كما هي عليه في ذاتها عند كنط مصدر معرفة مستقل عن الذات، ومن حيث هي معتبرة علة مادة الحدس جعل فيشته العقل واضعاً بذاته لذاته ولموضوعه باستقلال عن التحديد الخارجي. فالذات العارفة (أنا) لها صفة بمقتضاها تكون في آنٍ ذاتها والواقع (لا أنا) بفضل الفعل العقلي من حيث هو إثبات ذاتي للذات ونفي ذاتي لها.

يعتقد فيشته أنه يوجد نسقا تفسير متنافسيَن: نسق المثالية ونسق الدغمائية. فالنسق الدغمائي يجرد (الأشياء) من العقل لصالح الشيء في ذاته والنسق المثالي يجرده (من الشيء) لحماية حرية العقل من الأشياء الواقعيّة[١٠١]. وخيار نظرية العلم لصالح المثالية يتبع الأطروحة القائلة: «إن الشيء في ذاته مجرد اختلاق وليس له إطلاقاً أدنى حقيقة واقعية». وبدلاً من ذلك تورد المثالية «أنا في ذاته» «ليس باعتباره موضوع تجربة إذ هو لا يتحدّد (بالعالم الخارجي) بل هو يتحدّد بكل بساطة بـ «أنا» (. . .) باعتباره أمراً متعالياً على كل تجربة (وأجلُّ منها)»[١٠٢]. وفي حين

---

(٩٧) Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801), SW II, s.35.

(٩٨) Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Fichte, 1961, s.6.

(٩٩) Ebd., s.16f.

(١٠٠) Ebd., s.10f.

(١٠١) Vgl. Ebd., s.12ff.

(١٠٢) Ebd., s.14.

تريد الدغمائية أن تفسر الطبيعة (...) بمبدأ العلية تجزم المثالية:

«أنّ العقل من حيث هو هو يدرك ذاته، وأن هذا الإدراك الذاتي يشمل مباشرةً كل ما هو هو. وهذا الاتحاد المباشر بين الوجود والإدراك مقوم لطبيعة العقل»(١٠٣).

وكيف عندئذٍ يحصل بالرغم من ذلك أن ندرك وجوداً ما؟ إن هذه المفروضة تحتاج إلى توضيح فلسفي لمسألة كيف يكون وجود ما مضافاً إلينا. والمثالية والدغمائية تمثلان محاولتين لتعيين أساس التجربة. والأساس يُطلب إما من الشيء وتلك هي الطريق التي تسلكها الدغمائية والواقعية أو من العقل في «الأنا»، وتلك هي الطريق التي تسلكها المثالية حسب فيشته. وكذلك شلنغ وهيغل أيضاً، سينازعان خلال نقدهما لفيشته في كون ذلك مناسباً لحل المشكل. وفي الحقيقة فإن الدغمائي لا ينفي واقعة الوعي ولا الوعي بالحرية. لكنه يحاول أن يستنتجهما من الشيء في ذاته باعتباره أساسهما. لذلك فالوعي بالحرية أعني قيام الأنا بذاته ينبغي في الغاية أن يصبح بالنسبة إليه مجرد خُلب، فيكون الدغمائي قائلاً بالحتمية الدهرية. أما المثالي فإنه يطلب أساس التجربة من «الأنا» في ذاته الذي يستنتج منه موضوعية العالم كذلك. وهو يبين أن الأنا شيء حقيقي في الوعي أعني بالذات في تحديد المفكر لذاته. وبالتالي فـ «الأنا» لم يتبيّن أنه أساس تفسير التجربة؛ إذ إن ذلك لو حصل لكان حلاً دورياً لكونه تفسيراً للتجربة بأمر هو موضوع تجربة.

ويرى فيشته أن ثنائية كنط قد تمّ تجاوزها في مفهوم العقل. وفي الوقت نفسه يمثل هذا المفهوم العلامة المميزة في المثالية الألمانية لإبستيمولوجيا مضادة للواقعية مضادة جذرية(١٠٤). فالعقل هو حرية الفعل المطلقة «فاعل وغير منفعل بإطلاق» (أعني غير متأثر بالعالم الخارجي) «إنه فعل ولا شيء غير ذلك»(١٠٥). وعلى هذا النحو يرسم فيشته الحد

---

(١٠٣) Ebd., s. 22f.

(١٠٤) In der Version der Wissenschaftslehre von 1804 hat Fichte allerdings «Realismus» als Bezeichnung siener Theorie gewählt.

(١٠٥) Fichte, *Erste Eileitung in die Wissenschaftslehre*, Fichte 1961, s.27.

بينه وبين تلك المثالية المتعالية التي «تستنتج التصوّرات المحدّدة من فعل العقل عديم القوانين أعني المفروضة ذات التناقض التام إذ (. . .) إن مبدأ عدم التناقض غير قابل للتطبيق على مثل هذا الفعل»[١٠٦]. أمّا المثالية المتعالية التامّة التي صاغ فيشته مشروعها فإنها لا تعلم شيئاً عن سلوك التجربة. فبالنسبة إلى «مثاليته التامة» ليس القبلي (ص ٩٥) والبعدي شيئين مختلفين أبداً بل هما أمر واحد بإطلاق» والفلسفة «تستبق التجربة كلها»[١٠٧]. فلا يزال الواقع أمراً لا يمكن التفكير فيه إلا بمفهوم يعتبر الواقع قابلاً لأن يظهر في شكل عظم مستنتج من قبل «الأنا» الفاعل والعاقل باعتبار هذا العظم «لا ـ أنا» يوجد له الأنا حداً فيضعه وضعاً ذاتياً، وهو حدٌّ يتجاوزه الأنا مباشرةً بمجرد أن يدرك أن ما ليس بأنا هو منتج ذاتي للأنا الفاعل.

وكان راينهولد قد صاغ المبدأ الأساس للوعي سنة ١٩٧٠ «ففي الوعي تميّز الذات التصور عن الذات والموضوع وتصله بعلاقة بينه وبينهما كليهما»[١٠٨]. لكن فيشته يشكّ في أن يكون مفهوم «التصوّر» المفهوم الأصلي القبلي المطلوب، وأن يكون مبدأ الوعي المبدأ الأول لكل فلسفة. فعنده أن «فعل التصور» هو بدوره له مفروضات شارطة متقدّمة عليه وقابلة للتعيين. لذلك فهو يبحث في الحالة التي يكون فيها تصوّر ما هو متصوّر هو المتصور نفسه، أعني وعي الذات بذاتها. وبعبارة أخرى: ففي وعي الذات بذاتها يدرك المدرِك أنه المدرَك ويعلم ذاته بوصفها ذاتاً موضوعةً لتصوره. لكن وعي الذات بذاتها من البين أنّه لا يحدّد هويته بفضل كل التصورات بل الأمر يتعلق بانتخاب (بعضها). والانتخاب يدرك وعي الذات بذاتها على نحو يجعله يختار تلك التصوّرات التي يتماهى معها والتي يعتبرها حقيقية. ولا يتأسّس وعي الذات بذاتها الذي يعلم إلا بفضل فعل التماهي مع الواعي هذا. وعي الذات بذاتها عمل (من أعمال) فعل العلم، وهو الفعل الذي لا يقتصر فيه فاعل العلم بالتماهي مع موضوعه بل هو يتماهى كذلك مع فعل العلم ذاته. والعلاقة بين العلم والذات العالمة ـ

---

(١٠٦) Ebd., s.28.

(١٠٧) Ebd., s.34.

(١٠٨) Reinhold, 1790, s. 167.

بينه وبين الذي يعلم ـ تتحدّد بفضل اللامباشرة، وذلك لأن الإنسان لو حاول أن يثبت ما العلم يكون العلم بالعلم بعد مفروضاً متقدماً دائماً. فكون المرء لا يستطيع أن يبرهن على العلم مصدره كون العلم عديم الأساس. ولو أراد المرء أن يفترض بفكره أساساً للعلم، فإنه يكون عليه أن يعلم ذلك الأساس. لكن هذا الأساس يكون حينئذٍ تابعاً للعلم في حين أنه بالعكس يُفترض مؤسساً للعلم. وما لا أساس له فهو حر: والعلم لا يمكن أن يكون له أساس ومن ثَمّ فهو حر.

تلك هي الوضعية التي كانت عليها تأملات فيشته خلال سنتي ١٧٩٣ ـ ١٧٩٤ ومن ثَمّ خلال مدة تحريره نظرية العلم. وتتضمّن المفروضات المشروطة ثلاث مقدمات:

١ . أن الفلسفة لا بدّ لها من أن تقدم نقطة تكون هي النقطة الأسمى (راينهولد).

٢ . وأن هذه النقطة لا يمكن أن توجد إلا في الذات (كنط).

٣ . وأنه ليس كل علم حول الذاتية يمكن أن يكون تجريبياً (فيشته).

ولما كان طلب شروط كل علم ممكن وطلب مفروضاته يهدفان إلى (تأسيس) علم للعلم، فإن فيشته قد أطلق على فلسفته نظرية العلم. إن موضوع هذه النظرية هو نسق العلم الإنساني كله. وفي المبدأ الأول من هذا النسق نجد مثبتاً إمكانية معرفة الذات لذاتها. وانطلاقاً من المبدأ الأول سنجد مبادئ أخرى بعضها مستنتج وبعضها مطوّر بصورة جدلية. وحسب فيشته فإن هذه المبادئ ستصاغ فيها تلك العناصر من العلم التي هي ضرورية بالنسبة إلى كل عمليات الوعي الفكرية. إن وضعية العلم بالنسبة إلى فيشته وضعية غير مشروطة أعني لا تردّ إلى أي أساس آخر (متقدّم عليها). وفي كل موضوع علم يكون علم الذات بذاتها متضمناً: فعندما أعلم شيئاً يكون الأنا دائماً هو من يعلم ذلك.

وهذه هي الخصائص المميّزة لنظرية العلم:

١ ـ المبدأ الأسمى لهذا النسق هو المبدأ القائل «أنا هو أنا» ويصل الأنا إلى هذا الأنا المكوّن بفضل فعل وضع الذات لذاتها الفعل الذي هو

«عمل فعلي Thathandlung»[١٠٩]. فـ(فعل) الوضع ووجود الأنا أمر واحد.

٢ ـ إن هويّة العقل المتناهي تتحدّد انطلاقاً من تحديد للهوية، بوضع الذات الذي للأنا وبوضع مماثل من حيث أصالته لما هو «لا ـ أنا».

٣ ـ ويعمل العقل العملي بوصفه القدرة الدينامية وباعتباره سلطة وساطة بين الأنا واللا ـ أنا. وتخضع نظرية العلم لأولية العقل العملي الذي يتوسط بين الأنا الخالص والمطلق والعقل، أعني العقل النظري.

٤ ـ ومنهج العمارة كلّها يتحدّد بفضل التجرد من المعرفة العيانية للتفكير في البنية المتعالية للعقل، والحدس العقلي، باعتباره الحال الأصلية للمعطى الموجود، وكذلك الجدل من حيث أساس بنية العلاقة بين الأنا واللا ـ أنا.

فـ(المنتظر) في نظرية العلم أن يوضح فيشته إمكانية القضايا التأليفية القبلية، القضايا التي (من المفروض) أن تعمل باعتبارها أساس نسق العلم كلّه في آن. وفي تحديد المهام المستند إلى تأويل راينهولد لكنط وضع فيشته بصورة ضمنية ثلاث مفروضات:

١ ـ كل علم متناه يستند إلى مبدأ مطلق.

٢ ـ والمبدأ المطلق يقدم عملاً فعلياً، والعمل الفعلي يعني الفاعلية الأصلية للعلم في الوضع الذاتي لعلم الذات بذاتها (ص ٩٦)، ويدلّ على أن الأنا يعمل فاعلاً باعتباره عاملاً عمله ومنفعلاً باعتباره منتَج العمل.

٣ ـ والمبدأ (من المفروض) أن يُفحص لكنه ليس قابلاً للبرهان عليه ولا هو قابل للتحديد.

وفيشته واعٍ بهذه الإشكالية، فقد تكلّم في صدر نظرية العلم على دور لا يمكن تجنبه في الحجاج (المؤسس لنظريته).

وهو قد برّر بإلحاح فكرة وحدة عادية للعلم. ولكنه بخلاف هيغل لا يؤسّس هذه الوحدة على قاعدة نظرية في تفسير الروح الموضوعي لذاته

---

(١٠٩) Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), SW I, s.94. Vgl. SW I, s.125, 124, 466; SW Ii, s.448; SW X, s.194.

وصيرورته لذاته، بل هو يفسر ضرورة التفكير في العلم الإنساني باعتباره نسقاً. فإذا لم يوجد مثل هذا النسق وكذلك تأمله لن يوجد أي شيء عامة يكون معلوماً علماً مباشراً. ثمّ إنّه علينا عندئذٍ أن ننتهي، إلا أن علمنا في الحقيقة مؤلَّف من سلاسل لا متناهية، ولكنه متقوّم من سلاسل متجاورة وعديمة التناسق العلائقي. لكن وحدة المعرفة لها عند فيشته ما يتمّمها في تعدّد أشكال العلم، بحيث إن نظرية في العلم تعدّ شرحاً يظهر مقوّمات البنية المتناسقة للوحدة والكثرة.

يثبت فيشته مجال الفلسفة الأولى الجديدة بفضل ثالوث من «**المبادئ المنطقية**» فيضمنه في الأساس المبدئي لنظرية العلم كله ١٧٩٤ ـ ٩٥: الوعي الخالص بالذات أو العلم المطلق في الوحدة اللامشروطة لمطلق الوضع. ويؤكّد مدخل فيشته التأملي في المنهج أن المبادئ الثلاثة تخفي تخلق نسق لا انفصام فيه، وهو نسق يخصّ في الحقيقة الوحدة والشكل والمضمون.

إن الوحدة والتجانس يضعهما المبدأ الأول مبدأ الهوهوية فيضمن وجوده في شكل الحكم الواضع «أنا هو أنا». ومنه يتمّ استنتاج منظومة متناسقة من القضايا تعبّر عن أعمال تأليفية قبليّة لنفس الأنا الواحد. وبمقتضى مبدأ العقل النظري يتحدّد الأنا بفضل اللاأنا. وبمقتضى مبدأ العقل العملي يحدّد الأنا اللاأنا. وهو من دون شكّ يتوق إلى أن يخضع ما ليس بعقلي إخضاعاً كلياً لقوانين الحرية والعقل.

إنّ مسألة البداية، ومسألة أصل العلم تثاران باعتبارهما (عائدتين إلى) مسألة المفروضات المسبقة للمبدأ المطلق للعلم. وهنا يركّز فيشته على الحالة التي يكون فيها الوعي بالذات ـ من حيث هو عضو العلم ـ موضوعاً للعلم بالذات أي موضوعاً للوعي بالذات. ويحقّق فيشته الاستدلال المثبت للمبدأ الأول في خطى ثلاث: فهو ينطلق من مبدأ الهوية (أ=أ) باعتباره واقعة وعي غير قابلة للشك. ثمّ يتقدّم من هنا إلى واقعة الوعي الأسمى، واقعة «أوجد» ثمّ إنه يرد هذه الواقعة الأسمى في الغاية إلى واقعة العمل (الفعلي) المؤسّس.

ومن ثَمّ فالأمر في مبدأ الهوهوية لا يتعلّق في المقام الأول أبداً

بوجود «أ» بل هو يتعلّق بعلاقة ترابط. إنّه لا يتعلّق عند فيشته بوجود شيء بل بصورته. وبالنسبة إلى شرط علاقة الترابط، يضع فيشته مصطلح «س»، وهذه العلاقة توضع بمجرد الوضع المطلق، أعني أن الأمر يتعلّق بفاعلية أصليّة للعقل ضرورية، وليس لها ما يتقدّم عليها لتأسيسها. إنها علاقة ترابط ومقوّم جوهري بالنسبة إلى الأنا. ففي مبدأ الهوهوية كان «أ» معطى، وفيشته يطلب شروط هذه المعطوية. والجواب يشرح قدرة فريدة للأنا كانت ذات دلالة بالنسبة إلى المثالية الألمانية كلها. وتلك هي قدرة الأنا المعطاة بإطلاق قدرته على الوضع. إنّه الأنا الذي يضع «أ». وبفضل وضع الأنا تكون الـ «أ» مثلها مثل الـ «س» معطاتين بوصفهما علاقة ترابط شرطي. وعنده أن هذا «الوضع» ينبغي له ـ حسب ما شرحه فيشته في إحدى رسائله ـ «ليس فكراً ولا حدساً ولا شعوراً ولا شهوة ولا إحساساً» بل هو «فاعلية العقل الإنسانية كلّها التي ليس لها اسم والتي لا توجد في الوعي أبداً والتي هي غير قابلة للتصور»[١١٠].

وفي حين لا يبدو «الوضع» من حيث هو علامة جوهرية مميّزة للأنا إلا ذا دلالة «تسليم فرضي» في المقام الأول، فإنه يتغيّر خلال مجرى استدلال فيشته بفضل تغيّر مستويات العلاقة. ففي حين كان في البداية يُتصوّر تصوراً لعلاقة منطقية صورية في المقام الأول أصبح بعد ذلك ذا علاقةٍ مع مستوى من الواقع اعتبرت مفروضة فيه من البداية. ويقصد فيشته بمبدأ الهوهوية (أ=أ) مبدأ هوهوية (برنسيبيوم إيدونتيتاتيس) (أنا=أنا). وهذه القضية تكون علاقتها مع ذاتها علاقة تأسيس، وذلك لأن «أ» ليست حينئذٍ إلا مساويةً لذاتها إذا كان «أ» موضوعياً وحقيقي الوجود. إن يقين القضية يتأسس على يقين علاقة شارطة «لوجود الذات المطابق للذات» والوجود الفعلي الواقعي. و«أ» ذو وجود موضوعي واقعي لأن «الأنا» قد وضعه أعني أنه قد تصوّره باعتباره موجوداً.

إن علاقة التناسق بين الوجود و«الكون ـ واحداً» =الـ «هو هو» «يستمد أساسه من «أوجد». فوجود الـ «أوجد» (داس أسو، داس سوم) يقوم في فاعلية تعود إلى ذاتها (كوجيتو مي كوجيتاري). إن (فعل)

---

(١١٠) Fichte, *Briefe 1793-1795*, GA III, 2, s.344.

الـ «أفكر» الذي لديكارت، يؤسّسه فيشته على قاعدة «أوجد». ومن ثَمّ فجوهر الأنا لا يتمثّل في الفكر بل إن فعل التفكّر هذا يُفتَرض متقدِّماً عليه وضعاً ذاتياً، ليس هو أساس فعل الفكر فحسب بل هو أساس كل تحديدات العقل الإنساني. وفي حين أن (ص ٩٧) «الوضع» يعبّر في البداية عن تسليم فرضي فإن دلالة الوجود تنسب إليه من الآن فصاعداً فتعمل هكذا عمل شرط الوجود. وحينئذٍ فإنّه بوسع المرء ألّا «يضع» بعدئذٍ (مجرّد) وضع التسليم الفرضي، بل إن وضعه لا يكون القصد منه إلا «الوضع المنتج».

ينطلق فيشته من مبدأ الهوية (أ=أ) إلى «أوجد» ثمّ من هنا إلى «أنا هو أنا»[(١١١)]. وفي حين يكون «أنا» الأول الذات باعتبارها ما ينبغي أن يوضع مجرد الوضع فإنّه يمكن للأنا الثاني الذي يشغل محل المحمول (في القضية) أن يقرأ باعتباره موجوداً. وهكذا يكون «أنا (عنده) موجوداً لأنّه وضع نفسه»[(١١٢)]. فالأنا يضع نفسه بنفسه «لمجرد كونه موجوداً»[(١١٣)]. فيصح أن يكون «ذاتاً مطلقة» لأنّ جوهره «يتمثّل في كونه يضع نفسه موجوداً»[(١١٤)].

إنّ شكل تطوّر نسق العلم يتأصّل في المبدأين الثاني والثالث: «فلا يصبح النهج التأليفي عامة، ممكناً إلا بفضل المبدئين الأخيرين كليهما فيبنيان على شكله ويؤسّسانه»[(١١٥)]. والشكل يعني هنا كيف الاستنتاج المنتظم. ونص القاعدة الأساسية أنّه «لا وجود لتأليف من دون ضديده ولا وجود لضديد التأليف من دون التأليف». وبيّن أن الجزء الأول من القاعدة يتأصّل في المبدأ الثاني: الأنا يضع نفسه مباشرةً قبالة «لا أنا». ومن دون ذلك لا يمكن للوعي المتناهي بالذات أن تكون ذاته وكأنها متميزة عمّا ليس هو إياها. لذلك، فإن كل تأليف يقبل أن يتبين أنه توحيد لبنى متقابلة. وباليقين نفسه الذي لا ريب فيه يصحّ الجزء الثاني

(١١١) Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), SW I, s.94.

(١١٢) Ebd., s.96.

(١١٣) Ebd., s. 97.

(١١٤) Ebd.

(١١٥) Ebd., s.283.

من القاعدة: «لا وجود لضديد التأليف من دون التأليف». وأساس هذه القاعدة المتعالي نجده في المبدأ الثالث: يضع الأنا في الأنا متضادتي الأنا واللاأنا ويضع من ثَمّ تأليفاً بينهما. والمبدأ الثاني يعطينا المجال المصدر الذي تنبع منه كل التأليفات المقبلة والتي لا تنفصل عنها أبداً بأي خطوة كانت: «وهكذا بالذات يتحقّق مضمون لكلّ تأليف مقبل ممكن في عمل التأليف الأول (تأليف الأنا واللاأنا)». إن التأليف الأصلي يوحّد المتناقض أعني الذاتي الملازم للأنا والموضوعي الملازم للاأنا والمثالي والواقعي والعقل والطبيعة، ومنه «ينبغي أن يقبل النمو والتطور كل ما ينبغي أن يعود إلى نظرية العلم»[١١٦].

إن تكوين الوعي بالذات يطابق تكوين الأنا. ووجود الأنا هو في آن نتيجة وضعه ولازمه. وهذا الوضع ليس بوضع ينكص دائماً إلى غير غاية، بل إن الأنا فعل وضعٌ ليس يوجد أنا متقدّماً عليه. ووضع الأنا الذاتي ليس هو كذلك وضعاً تفكّرياً بل هو وضع منتج. فبفضل وضع الأنا هذا باعتباره ذاتياً لا يبدو في المقام الأول أي تمايز باطني مرتبطاً به. لكن لمّا كان فيشته مع ذلك يدخل في نسقه[١١٧] «الكون للذات»، فإنّنا قد نميل إلى أن نفترض أنه يوجد تناقض بين الإطلاق اللامباشر الذي للأنا و«الكون للذات» الذي له. وحتى فيشته نفسه فإنّه قد ركّز بقوّة في التحارير الأخيرة لنظريته في العلم على هذا التمييز بينهما، وسمّى الوعي المباشر بالذات حدساً عقلياً في حين سمى الوعي المتفكّر «مفهوماً».

إن مثالية فيشته على بينةٍ في هذا المضمار بأنها ستنتج بفضل تجاوز التجربة اليومية ضرباً جديداً من العلم: **العلم التأملي**. ويطلق فيشته على فكر الفلاسفة الذي يتجرد من فعل تناول الأشياء، تسميةً جديدة «تأمل» في حين أن التفكير اليومي (ليس هو إلا) تصوراً. ومهمة العلم التأملي تتمثّل في تأسيس العلم اليقيني بالذات وجعله قابلاً للفهم. وبفضل التجريد يميّز المثالي في التجربة بين الشيء في ذاته والأنا في ذاته. لكن العلاقة بين الأنا والشيء ليست عنده قابلة للإدراك العقلي بوصفها ترابطاً

---

(١١٦) Ebd.

(١١٧) Ebd., s.98.

علياً. والمثالي يعلم السلسلتين كلتيهما في الأنا ويميّز بينهما. وفي ذلك يكمن التقدم بالشرف التأملي الذي للمثالية. وكان فيشته واعياً بأنّه في التفلسف لا يوجد أي موقف يؤخذ مأخذ البيّن بالذات، وأنّه بالنسبة إلى التفلسف لا يمكن أن يوجد تأسيس يكون فيه العقل النظري وحده كافياً.

أفيكون الكلام على الأنا لم يبق، مثله مثل سفينة خالية لا يقبل مضمونها أن يكون موضوع فكر؟ وحتى يوضح الوعي بالذات أدرج فيشته ملاحظة فاعلية الأنا ذات الاتجاه المضاعف: فاعلية الأنا الباطنة تنسحب على موضوع الفكر وعلى ذاتها نفسها في آن. فأما الفرع الأول من الفاعلية المتوجّه إلى ذاته فينتج الأنا. وبعبارة «الذهاب في الذات» يؤكّد فيشته أن الأمر لا يتعلّق بعلاقة ذات بموضوع خارجي. وهكذا يتمّ الوصول إلى أنا الذي هو فعل خالص، فعلٌ هو في المقام الأول وضع الذات لذاتها وضعاً متجهاً إلى نفسه، وهو في آن ـ بوصفه واضعاً ـ متجه إلى الموضوعات الخارجية. وفي المرتين كلتيهما، يكون الكلام على عمل الوضع نفسه، وهو ما يجعل العلم المباشر للذات ممكناً. وهذه العبارة «وضع الذات باعتبارها واضعة» قصدها وحدة الأنا.

وفي **المدخل الثاني لنظرية العلم** سنة ١٧٩٧ وضع فيشته للقارئ برنامجه بالصورة الآتية:

١ ـ إن ما يجعلها (نظرية العلم) موضوع فكره ليس مفهوماً ميتاً، ومن لا يكون نهجه تجاه البحث فيها (ص ٩٨) إلا نهج المنفعل، والذي لا يجعل فكره، إلا انطلاقاً منها، ذا فاعلية ما فجعل نظرية العلم كياناً حياً وفاعلاً ينتج معارف من ذاته وبفضل ذاته، وهو بمجرده ما يعنى به الفيلسوف. ومهمته في الأمر ليست أكثر من أن يحوّل ذلك الحي إلى فاعلية غائية وأن يدرك فاعليته هذه وأن يحيط بها فيتصوّرها من حيث هي وحدة. إن ما هو موضوع البحث الذي يوجد في وضعيّة التحويل والذي يمكن أن تصبح الملاحظة فيه محدّدةً وجديرة بأن تؤخذ بعين الاعتبار ذلك هو الأمر الذي يخصّه. فما يخصّه هو أن ينتبه إلى الظاهرات وأن يتابعها متابعة صحيحةً وأن يربط بينها. لكن كيفية ظهور الموضوع ليست من شأنه بل هو شأن الموضوع نفسه، ويكون عمله مناقضاً لهدفه لو أنّه لم يترك الأمر يظهر ظهوره الخاص فتدخّل في مجراه. والفيلسوف

المنتسب إلى النوع الأول يختلق منتَجاً تقنياً، فلا يقدّر من الموضوع إلا ما أضافه إليه بعمله في مادته لا ما فيه من قوة باطنة قائمة بذاتها. وقبل أن يتوجّه إلى العمل ينبغي أن تكون تلك القوة الباطنة قد قتلت خاصةً وهي تقاوم عمله في الموضوع. ولسوء الحظ فهو يختلق من هذه المادة التي قتلت شيئاً ما بحسب قوته الذاتية وبمجرد مفهوماته الذاتية التي اختطها بصورة مسبقة. ويوجد في نظرية العلم سلسلتان مختلفتان شديد الاختلاف من العمل العقلي:

١ ـ سلسلة العمل العقلي الذي للأنا الذي يلاحظه الفيلسوف.

٢ ـ وسلسلة أعمال ملاحظات الفيلسوف.

وفي الفلسفات المتناقضة التي أشرت إليها ـ حينَنا هذا ـ لا توجد إلا سلسلةً واحدة للفكر، أعني سلسلة ملاحظات الفيلسوف، وذلك لأنّ مادة فكره لا يدرجها باعتبارها مفكرة. إن العلّة الرئيسة لأصناف سوء الفهم، وللكثير من الاعتراضات العرضيّة ضد نظرية العلم تكمن في أن المرء إمّا أنّه لا يميّز أبداً بين هاتين السلسلتين، أو أنّه يستبدل ما ينتسب إلى إحدى السلسلتين بما ينتسب إلى السلسلة الأخرى. وكون المرء يفعل ذلك مصدره من ثَمّ أنّه لا يعتبر في فلسفته إلا إحدى السلسلتين. وعمل من يختلق منتجاً تقنياً هو ـ لما كانت مادته لا تفعل ـ من دون شك الظهور نفسه. لكن العلاقة التي تكون من صنع تجربة ليست الظهور نفسه حتى يعلمها بل هي مفهوم تلك العلاقة.

وقد وضّح فيشته ذلك في أحد تعليقاته فكتب:

«لو أراد أحدٌ أن يؤسّس، على الاستبدال نفسه بين سلسلتي الفكر في المثالية المتعالية، نسقاً واقعياً ممكناً إلى جانب هذا النسق وخارجه لكان هذا النسق مثله أساساً ومتناسقاً. فالواقعية التي تلحّ علينا وحتى على المثاليين الأشد التزاماً بالمثالية، عندما يتعلّق الأمر بالعلم أعني التسليم بأنّ الموضوعات توجد خارج أذهاننا بصورة تامّة الاستقلال عنّا، موجودة في المثالية ذاتها، وهي تقبل التفسير بها والاستنتاج منها واستنتاج حقيقة موضوعيّة، وكذلك في عالم المظاهر كما في العالم العقلي أيضاً هو من دون شكّ الهدف الوحيد لكلّ فلسفة. والفيلسوف لا يقول باسمه إلا كلّ

ما هو موجود بالنسبة إلى الأنا ويوجد بفضل الأنا. لكنّ الأنا نفسه يقول في فلسفته: كما إنّه حقيقة أني موجود وأحيا فكذلك يوجد شيء خارجي وهو لا يوجد هنا بفضلي، فكيف لمثل هذه الدعوى أن تحصل. ذلك أمر يفسّره الفيلسوف بمبدأ فلسفته. **والموقف الأول** هو الموقف التأملي الخالص **والموقف الثاني** هو موقف الحياة والعلم (المعتبَر من حيث هو ضديد نظرية العلم). وهذا الموقف الثاني لا يفهم إلا بالانطلاق من الموقف الأول، ثم إن الواقعيّة لها في الحقيقة أصل إذ هي تفرض نفسها علينا بمقتضى طبيعتنا. لكنّها ليس لها علة معلومة ومفهومة. غير أن الموقف الأول ليس هو موجوداً إلا من أجل أن يكون الثاني مفهوماً. والمثالية لا يمكن أبداً أن تكون ضرباً من الفكر بل ليست هي إلا تأمل».

٢ ـ وحسب هذا التذكير الأولي، التي سيكون استعماله الأوسع موجوداً في علمنا الحالي كيف يمكن لنظرية العلم أن تعمل لتنجز مهمتها؟

إنّ السؤال الذي عليها أن تجيب عنه هو: كيف لما يلي أن يكون معلوماً؟ ما مصدر نسق التصوّرات التي تصاحبها أحاسيس الضرورة؟ أو: كيف يمكننا أن ننسب الصحة الموضوعيّة إلى ما ليس هو مع ذلك إلا ذاتياً؟ ولما كانت هذه المسألة تصدر عن العودة إلى الذات، وعن التعليق الذي مفاده أن موضوع الوعي المباشر ليس هو إلا الوعي ذاته، فإنّها لا تتكلّم على أيّ موجود آخر غير الموجود بالنسبة إلينا. وكان الأمر يكون تام التناقض لو اعتبرت هذا المسألة عين مسألة الموجود من دون علاقة بالوعي. ومع ذلك ففي عصرنا الفلسفي عناية الفيلسوف بالمتناقض بات حدوثها عن الفيلسوف أكثر الأشياء اعتياداً.

والمسألة المثارة هي: كيف للوجود أن يكون ممكناً بالنسبة إلينا؟ وحتى عندما تتجرّد من كل وجود، أعني مثلاً كأن تفكّر في لا وجود حيث لا يكون هذا المفهوم إلا منفيّاً فإنّك لن تكون (ص ٩٩) متجرّداً منه بل أنت لا تفكّر في مفهوم الوجود عامة أبداً لا إيجاباً ولا سلباً. فأنت تطلب أساس (صفة) محمول الوجود عامة وتثبته أو تنفيه، لكن الأساس يوجد في كل الأحوال خارج المؤسس، أعني أنّه متناقض مع ذاته. والجواب ـ إذا كان ينبغي أن يكون لهذا السؤال جواب ـ هو أن تعالج فعلاً هذه المسألة نفسها مسألة التجرد من كل وجود. وبصورة

قبليّة من أجل محاولة الحكم المتقدّم بأنّ هذا التجريد في الجواب لا يكون ممكِناً لكونه ليس ممكناً بإطلاق، يعني الحكم بأنه ليس ممكناً في السؤال كذلك وأن السؤال من ثَمّ هو بدروه ليس ممكناً بمعيار إثارة الأسئلة: إذاً فالمهمّة بالنسبة إلى الميتافيزيقا بالمعنى المعتاد للكلمة لا توجد في العقل ما ظلّ السؤال عن أصل الوجود قابلاً للإثارة من قبلنا. ولا يمكن بالانطلاق من علل موضوعية أن نبرهن على تناقض هذه المسألة ضدّ المدافع عنها. ذلك أن الحكم بأنّ إمكانية السؤال وضرورته تتأسّس على قانون العقل الأسمى أي على القيام بالذات (التشريع العملي) الذي تخضع له كل قوانين العقل الأخرى، وأنّها تتأسّس عليه ولكنّها في الوقت نفسه محددة وهي في مجال صحتها تكون محدودة. عليك أن تسلم لمعارضك حججه ولا يمكنك إلا أن تنفي قابليتها للاستعمال في هذه الحالة. وبالوجاهة نفسها يمكن للمعارض ألّا يقضي إلا بشرط الارتفاع معك إلى قانونه الأسمى، ومن ثَمّ في الوقت نفسه إلى الحاجة لجواب حول المسألة المتنازَع عليها. وبذلك فهو لن يبقى معارضاً لك. ولم يكن النزاع المضاد ليصدر إلا عن عجز ذاتي: انطلاقاً من الوعي بأنّك لا تثير هذه المسألة له شخصياً أبداً وأنّك لم تشعر قط بالحاجة إلى الحصول على جواب (منه) عن هذا السؤال. وبالمقابل فيمكن الآن من ناحية ثانية ألا يعالج شيئاً بفضل أسس عقليّة موضوعيّة. ذلك أن الوضعيّة التي ينشأ فيها هذا الشك نشأةً ذاتية تتأسّس على أفعال الحريّة السابقة التي لا يكون فرضها بأي برهان.

٣ ـ فمن هو الآن ذلك الذي يدرك التجريد المطلوب؟ وفي أي من السلسلتين يوجد؟ من البيّن أنه يوجد في سلسلة الاستدلال الفلسفي إذ لا توجد بعد سلسلة أخرى إلى حدّ الآن.

إن ما يتمسّك به من دون سواه وما ينطلق منه فيعد بتفسير ما ينبغي تفسيره هو الواعي أي الذات التي ينبغي أن يتصوّرها من ثَمّ بريئة من كل تصوّر للوجود حتى لا يبين أصل كل وجود إلا فيه ـ بالنسبة إلى الأمر نفسه كما هو بين. لكن الذات لا يعود إليها شيء عندما تتجرّد من الوجود ذاته ولأجل ذاته عدا العمل. إنّها على وجه الخصوص في علاقة بالوجود وبالعامل. وهكذا فقد كان على هذا العامل أن يتصوّر الأمر في عمله ولم

يكن بوسع تلك السلسلة المضاعفة أن تبدأ إلا انطلاقاً من هذه النقطة.

إن دعوى الفيلسوف الأساسية دعواه من حيث هو فيلسوف هي الدعوى التالية: فمثلنا أن الأنا لا يوجد إلا لذاته فكذلك ينشأ عنده ضرورة وفي آن وجود خارجه. وعلّة الأمر الأخير تكمن في الأمر الأول فيكون الثاني مشروطاً بالأوّل: (فعنده) أن الوعي بالذات والوعي بشيء ليس هو نحن نفسنا ينبغي أن يوجدا معاً وأنّهما مترابطان ضرورة لكن(ـه يرى) أن الأول ينبغي أن يُنظر إليه باعتباره الشارط والثاني المشروط. وحتى يبين الفيلسوف أن هذه الدعوى ليست شيئاً يستمد صلوحيته لنسقه الوجودي في ذاته من الاستدلال العقلي بل هو مستمد من ملاحظة سلوك العقل الأصلي باعتباره صالحاً بالنسبة إلى العقل فلا بدّ له من أن يبين في المقام الأول كيف يوجد الأنا ويصير لذاته، ثمّ أن يبين أن وجود الذات ذاتها لذاتها ليس ممكناً، من دون أن ينشأ وجود خارج الذات.

وعلى هذا النحو تكون المسألة الأولى هي المسألة الآتية: كيف يوجد الأنا لذاته؟ والمسلّمة الأولى هي: فكّر في ذات، وابن مفهوم ذاتك ثمّ لاحظ كيف تفعل ذلك.

والفيلسوف يقضي جازماً أنّه يكفي أن يفعل ذلك أي إنسان حتى يجد أنّه في تفكير مفهوم فاعليته ذلك باعتباره عقلاً يعود إلى ذاته فيجعل ذاته موضوعاً لذاته.

والآن، فإذا كان ذلك صحيحاً وتمّ التسليم به كانت الكيفية التي صنع بها الأنا وجوده ونوع صنع وجوده لذاته معلومين (ولا كلام على وجود آخر أصلاً) وحينئذٍ يمكن للفيلسوف أن يتقدّم لإثبات أن هذا الفعل لا يكون ممكناً من دون فعل آخر ينشأ بمقتضاه وجود خارجي بالنسبة إلى الأنا(١١٨).

يؤكّد فيشته ملاحظة أن الأمر يتعلّق بوعي مباشر في الوعي بالذات وبحدس الأنا، وبوعي به حيث يكون الأنا ذاتاً وموضوعاً متحدَين. وفي هذا المضمار فإن التسمية التي يوردها فيشته في **المدخل الثاني لنظرية العلم** سنة ١٧٩٧ هي مفهوم الحدس العقلي:

---

(١١٨) Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, SW I, s.454-458.

«إن هذا الحدس العقلي هو موقع القدم الوحيد المتين بالنسبة إلى الفلسفة. وانطلاقاً منه يمكن تفسير كل ما يحصل في الوعي. ولكن ذلك لا يكون إلا انطلاقاً منه. فمن دون (ص ١٠٠) الوعي بالذات لا وجود عامة للوعي. لكن الوعي بالذات لا يكون ممكناً إلا على النحو الذي بينّا: لا أوجد إلا فاعلاً. وانطلاقاً من هذا الوعي بالذات لا يمكن أن أُزحزح: وفلسفتي تكون هنا تامّة الاستقلال من كل تحكّم فتكون ثمرة الضرورة الفولاذية ما كانت الضرورة موجودةً بالنسبة إلى الحرية أعني ثمرة الضرورة العملية. ولا يمكنني أن أتجاوز موقع القدم هذا لأنني لا ينبغي لي أن أتجاوزه، وبذلك تتبيّن المثالية المتعالية بوصفها في آن نوع الفكر في الفلسفة المطابق للواجب باعتباره ذلك النوع الذي يكون فيه التأمّل وقانون الأخلاق متّحدين في العمق. يجب عليَّ أن أنطلق في فكري من الأنا الخالص، وأن أفكر فيه باعتباره مطلق الفاعلية الذاتية لا باعتباره تحدّده الأشياء بل باعتباره محدّداً للأشياء»(١١٩).

وهكذا، فبالحدس العقلي بلغ فيشته إلى أساس نظرية العلم. إنه موقع القدم الثابت الوحيد بالنسبة إلى كل فلسفة وهو البوابة التي ينفذ منها الإنسان إلى نظرية العلم. إنّه أساس فلسفة فيشته النظرية، وكذلك أساس فلسفته العملية. فبفضل العمل الذي يضع الأنا به نفسه باعتباره واضعاً يتمّ كذلك تكوين الواقع. وتفسير إمكانية الحدس العقلي لا يمكن أن تكون إلا مهمّة الفلسفة العمليّة. وبالنسبة إلى الفيلسوف الذي يستند إلى الحدس العقلي لا يبقى للتأسيس في المقام الأول إلا العقد في الواقع الذي يتأسّس في الحقيقة على وقائع الوعي. والبرهان عليه بما يعلّل شرعيّته ذلك هو المهمة التي ينبغي تحقيقها.

ولا يمكن لذلك أن يحدث إلا ببيان قانون الأخلاق الموجود فينا. ففيه يتمّ تصوّر الأنا بوصفه أمراً متعالياً لا يمكن افتراض عمل مطلقاً ومؤسساً بالنسبة إليه إلا فيه وبإطلاق ليس في ما عداه. ولذلك فالأنا ينبغي أن يوصف بكونه مطلق الفاعلية(١٢٠).

---

(١١٩) Ebd., S. 466f.

(١٢٠) Vgl. Ebd., s.466.

إن الحريّة تعدّ بفضل فاعلية العمل الذي للحدس العقلي أساس كل فلسفة بما في ذلك الفلسفة النظرية التي هي داخلة في هذا الاعتبار. ومرة أخرى فإن البرهان على ذلك ليس ممكناً إلا في الفلسفة العملية:

«ففي الوعي بهذا القانون الذي ليس هو من دون شكّ مشتقاً من شيء آخر بل هو وعي مباشر يتأسّس القيام الذاتي والغيرية. ينبغي أن أكوِّن معطى لذاتي بتوسط ذاتي باعتبارها شيئاً هو على نحو ما فاعل، وعلى هذا النحو أكون مُعطىً لذاتي بتوسط ذاتي باعتبارها فاعلية بإطلاق. فالحياة توجد في ذاتي ومن ذاتي أستمدُّها»[(١٢١)].

ولكن كيف يكون مثل عمل الذات في ذاتها هذا ممكناً؟ كيف يكون الوعي بالذات ممكناً؟

إنّ عبارة «أعي ذاتي» تفترض متقدّماً على حصول الذات أمراً مضاعفاً: فمن ناحية أولى الأنا من حيث هو مفكِّر، ومن ناحية ثانية الأنا من حيث هو موضوع التفكير (مفكَّر فيه). والأمران مختلف أحدهما عن الآخر في الوعي. ولكن حتى يكون الاختلاف ممكناً ينبغي أن يتمّ التفكير في حصول أمرَي الأنا هذين معاً في آن. وعندما يتحدّد الأنا في هذا الاختلاف ينبغي للأنا المفكر أو الذات الأصليّة للفكر أن تصبح في درجة أخرى موضوع تفكير. ودرجة الفكر الجديدة تقتضي مرة أخرى ذاتها التي تخصّها ثم نصادف كذلك مرة أخرى اختلافاً بين الأنا من حيث هو مفكّر والأنا من حيث هو موضوع تفكير. والمشكل الأصلي يثار في كل مستوى على النحو نفسه. ولا يمكن أن نرى لسلسلة الفكر هذه نهاية: كل خطوة أخرى تحصل في مجال الفكر تشير إلى موضوع تفكير وتثير السؤال حول (الذات) المفكرة.

والتسلسل المدبر اللامتناهي أمر لا يمكن تجنّبه. وبفضل هذا التسلسل المدبر كما يجريه فيشته لن تثار مسألة الوعي بالذات فحسب، بل إن مسألة الوعي بالذات تثار كذلك مع مسألة الوعي بصورةٍ عامة وفي آن.

إن فيشته هو ذلك الذي يجدُّ إلى الحد الأبعد في مواصلة نظرية

---

(١٢١) Ebd.

كنط حول الأنا المفكر الخالص، ويسعى إلى تغييرها. وقد كان الأول الذي أثار كذلك اعتراض التكرار اللامتناهي أو الطابع الدوري لنظرية تفكّر الذات ـ واستخرج منه نتائج لنظرية الذات الخاصّة به. ففي كتابه **محاولة عرض جديد لنظرية المعرفة** سنة ١٧٩٧عرض فيشته رأيه مؤكّداً أن كلّ إنسان حائز على الوعي بالذّات، وأنّ الوعي بالذات واقعةٌ لا تقبل النكران.

ومن منظور فيشته يعاني النموذج الكنطي لتفكّر الوعي بالذات من مصاعب لا مخرج منها. ذلك أن كنط يتصوّر جوهر الأنا بوصفه تفكّراً. وهذه النظرية تتسلّم في المقام الأول ذاتاً لفعل الفكر وتؤكّد أنّها في صلة متّصلة مع ذاتها، الصلة التي تنتهي إلى وضعيّة تجعل الذات فيها بفضل تفكّرها في ذاتها موضوعاً لذاتها. فإذا سلّمنا بأنّ الأنا لا يحصل على ذاته موضوع معرفة لوحدة الذات والموضوع إلا بفضل توجّه الذات إلى ذاتها نفسها، فإن وحدتها تصبح مستثناة، وذلك لأن الذات لا تعلم عن أي ذات عليها أن تبحث. أما إذا سلّمنا بأن الذات يصحبها بعد معرفةَ وحدة الذات والموضوع فإنّنا فعلاً لا نعدّ أي مصاعب للتعرّف إلى هذه الوحدة، ومع ذلك فالنظرية تتحرّك في دور لأنّها ينبغي لها أن تفترض مسبقاً إنجاز التعرّف إلى الوحدة منذ بداية ما يجري (ص ١٠١).

إن الفرضية القائلة «إنه (ينبغي أن) يوجد في كل وعيٍ، ذات وموضوع منفصلين أحدهما عن الآخر، وأن كلاً منهما ينبغي أن ينظر إليه في خصوصيته تبين أنها خاطئة». و«كونها خاطئة يعني أن نقيضها صحيح». وحينئذٍ فإنه ينبغي لنا أن نصوغ ما يلي فرضية جديدة «يوجد وعي لا ينبغي أبداً أن نفصل فيه بين الذاتي والموضوعي بل هما أمر واحد بإطلاق وهما الشيء نفسه»(١٢٢).

إن الأنا الفشتي الذي يضع ذاته لا يستطيع في الحقيقة حلّ لغز الوعي بالذات. فالفكرة الرئيسة التي مفادها أنّه لا تتقدّم في الوجود «ذات ـ أنا» على الوعي بالذات، بل إن الذات تصدر في آن مع الوعي كلّه في المبدأ «أنا=أنا» هي الوجه الخلفي لنموذج التفكير الذي اعترف فيشته بقصوره.

---

(١٢٢) Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797) SW I, s.527.

ومراحل التطوّر التي مرت بها نظرية العلم تطابق المحاولات التي ستحصل والتي تعالج ظاهرة الوعي بالذات في إطار يواصل محاولة كنط، ولكن بتجذير لنظريته تجذير مثالية ذاتوية بخصوص مسألة الأساس.

ماسياج بوتيبا، لوتار كناتز وهنس يورغ زندكولر

٤ ـ ٢ شلنغ

حدّد شلنغ (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤) الذي بلغ تطوّره الفلسفي أوجه سنة ١٧٩٨ في يينّا، بعد أعماله العجيبة المبكرة والمستوحاة من فيشته: **حول إمكانية أحد أشكال الفلسفة** سنة ١٧٩٤.

- **في الأنا باعتباره مبدأ الفلسفة.**

- **رسائل فلسفية حول الدغمائية والنقدية** سنة ١٧٩٥[(١٢٣)].

- **ودراسات لشرح مثالية نظرية العلم** (١٧٩٦ ـ ٩٧).

حدّد نفسه بعد هذه الأعمال، بما يميّزه بصورة واعية عن فيشته بضديد خصائص فكره إلى حدود عمله الكبير **نسق المثالية المتعالية** سنة ١٨٠٠، في مجال مسائل نظرية المعرفة، وذلك خاصة في أعمال خصّصها لفلسفة الطبيعة (انظر الفصل الخامس بعنوان الطبيعة): **مدخل إلى فكرة فلسفة الطبيعة وأفكار معدّة إلى فلسفة في الطبيعة** سنة ١٧٩٧ **في روح العالم فرضية فيزياء أسمى، وكذلك خطة أولى لنسق فلسفة الطبيعة ومدخل إلى خطة نسق فلسفة الطبيعة أو في مفهوم الفيزياء التأمّلية** سنة ١٧٩٩. وقد ركّز شلنغ الذي كان عالماً لامعاً ببحوث عصره في العلم الطبيعي التجريبي ركّز اهتمامه إلى سنة ١٨٠٠ جوهرياً على مسألتين:

١ ـ كيف يمكن لفلسفة لم تفقد قربها من العالم القابل للتجربة، والتي ليست هي مع ذلك معرفة عيانية أن تكون قابلة للتأسيس تأسيساً خالياً من المفروضات المتقدّمة عليها؟

---

(١٢٣) Zur Verortung von Schellings frühen programmatischen Schriften in der idealistischen Konstellation bis 1795 und zu ihrer systematischen Bedeutung vgl. D. Henrichs Darstellung «Schellings erste Fundamentalphilosophie» in Henrich 2004, 2.Bd., s.1551-1699.

٢ ـ كيف يمكن أن نتقدّم في الفلسفة الكنطية المتعالية، بحيث لا يكون الواقع الحاضر في الفلسفة مقصوراً بمقتضى ما وضعه كنط على الأشياء غير المعلومة، كما هي عليه في ذاتها بل يكون حضوره حضوراً فعلياً في مفهوم طبيعة حقيقة منتجة ومبدعة لذاتها وذاتية المرجعية؟

كان شلنغ طيلة حياته يتصوّر نفسه وريث كنط. فالفلسفة الكنطية أعطت لفلسفته إشكاليتها المنتسبة إلى نظرية المعرفة. لكن شلنغ كان يطلب بدافع من فيشته في المقام الأول حلولاً جديدة للمشكل، حلولاً تتخلّص من الثنائية الكنطية. وفي سنة ١٧٩٥ خصّص تحليلاً للفلسفة النقدية في رسائله الفلسفيّة حول الدغمائية والنقدية. فعنده «أن النقدية لا تملك إلا أسلحةً ضعيفة ضد الدغمائية، إذا كانت لا تؤسّس نسقها كلّه إلا على خصائص قدرتنا المعرفيّة وليس على جوهرنا الأصلي ذاته(...). وداعي ذلك (داعي ملاحظة هذا الضعف) يستمدّ من **نقد العقل الخالص** لأنه مجرد نقد لقدرة العقل المعرفية. ومن حيث هو كذلك فهو لم يكن بوسعه أن يذهب إلى غاية الدحض السلبي للدغمائية»[١٢٤].

كما أن شلنغ جعل مشكل الواقعية غرضاً للبحث في كتابه **مصنّفات في شرح مثاليّة نظرية العلم** (١٧٩٦ ـ ٩٧):

«قال كنط إن المثاليّة المتعالية واقعيّة تجريبية أعني أنه يجزم بأن الموضوع المتصوّر هو في آن الموجود الفعلي. وبالمقابل وعكساً للقضية فإن الواقعية المتعالية واقعية تجريبية، أعني أنها عليها أن تجزم بأن الموضوع الفعلي موضوع مغاير تماماً للموضوع الذي نتصوّره. لكنّ العقل المشترك منحاز كليّاً إلى الواقعية التجريبيّة ولا يحتاج ضدّ المثالية التجريبية تقريباً لشيء غير السلاح الأضعف الذي يمثله «التنكيت» والسخرية اللذان هما من دون شك السلاح ذو المعقولية الأتم ضد الدغمائية المتحجّرة»[١٢٥].

ويتمثّل المشكل الفلسفي في ما يلي:

«لا أعتقد أنّه من اليسير على أي كان أن ينفي بأنّ كل ما لنا من

---

(١٢٤) Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795), SW I, s.290 und 293.

(١٢٥) Schelling, *Abhandlung zur Erläuterung der Wissenschaftslehre* (1796), SW I, s.378.

ثقة في علمنا يستند إلى مباشرة الحدس. والفلاسفة الأكثر نباهة يتكلّمون عن معرفة الأشياء الخارجية باعتبارها تجلّياً يحصل لنا وهم لا يفعلون ذلك، وكأنّهم يقصدون بذلك توضيح شيء بل يشيرون إلى أنه يمتنع أن نبلغ الترابط بين الموضوع والتصوّر بتصوّرات مفهومة. وهؤلاء الفلاسفة أنفسهم يسمون اقتناعنا بوجود الأشياء الخارجية اعتقاداً إما لأن النفس التي يعتقدون بفضلها تعمل باللامباشرة الأتم أو للقول بعبارة وحيدة إن الاقتناع (ص ١٠٢) يقين أعمى صادق لا يستند إلى قياسات منطقية (من العلة إلى المعلول) أو بصورة عامة إلى أدلة برهانية. كما إننا لا نرى كيف لأي افتراض لا يتمّ وضعه إلا بقياس منطقي أن ينفذ بهذه الصورة إلى النفس، بحيث يمكن أن يكون مبدأً يسود على الفعل والحياة كما يسود عليهما الاعتقاد في وجود عالم خارجي»[١٢٦].

إن حلّ المشكل الذي يقدمه شلنغ على غيره من الحلول نجد علامته المميّزة هنا: «لا شيء في معرفتنا يتّصف بالمباشرة، (ولهذه العلة بالذات لا شيء باليقيني) حيثما لم يكن التصوّر أصلاً ونسخةً في آن ولم يكن علمنا أصلياً وبتوسط مثال وواقع في آن. فالموضوع ليس شيئاً آخر غير تأليفنا الذاتي الخاص بنا والعقل لا يراه إلا بوصفه منتجَه الذاتي. إن الحدس فاعل بإطلاق ولهذه العلة بالذات فهو منتَج ومباشر (. . .) إذاً فكلّ حدس يكون من أصله صادراً عن باطن الإنسان بإطلاق. وينتج ذلك ضرورة ممّا نعمله من مجرد طبيعة النفس وممّا بوسعنا أن نعلمه. وعندما يسألنا أحد فيمَ يتمثل جوهر العقل يكون جوابنا كما يلي: إنه يتمثّل في ميله إلى حدس نفسه. وحول هذه الفاعلية لا نستطيع أن نتجاوز هذا التفسير. ففيه يكمن تأليف المثالي والواقعي في علمنا، وبفضله وحده يعلم العقل ذاته وليس لعلمه حدّ عدا ذاته»[١٢٧].

لا يوجد المشكل الإبستيمولوجي بالنسبة إلى شلنغ الشاب في مسألة «هل إن تلك العلاقة المتناسقة بين الظاهرات وسلسلة العلل والمعلولات التي نسمّيها مجرى الطبيعة (توجد) خارجنا، وكيف توجد بل المشكل

---

(١٢٦) Ebd., s.376f.

(١٢٧) Ebd., s.379f.

الإبستيمولوجي هو كيف أصبحت هذه العلاقة فعلية، وكيف أمكن لذلك النسق وتلك العلاقة المتناسقة أن يجدا طريقهما إلى عقلنا، وكيف توصّلت إلى الضرورة في تصوّراتنا الضرورة التي بفضلها فرضت علينا بإطلاق أن نفكّر»[١٢٨]. وكانت أطروحته الأساسية ما يلي: «هنا أيضاً في وحدة العقل المطلقة فينا والطبيعة خارجنا ينبغي أن يُحلّ مشكل: كيف يمكن أن توجد طبيعة خارجنا»[١٢٩].

إنّ الأمر يتعلّق هنا بتحويل واقعي للمثالية المتعالية، وهو في آن متعلّق بتحويل نقدي للواقعية الميتافيزيقية. وقد سأل شلنغ في كتابه **أفكار**:

«كيف تنشأ فينا تصوّرات الأشياء الخارجية؟ ومن خلال هذا السؤال نقبل الأشياء التي توجد خارجنا، ونضعها وكأنّها مستقلة عن تصوراتنا. كما إنّه من المفروض أن توجد علاقة ترابط بين الأشياء وتصوّراتنا. (. . .) لكنّا الآن وضعنا الأشياء بقصد خارجنا بل ونحن بعكس ذلك صرنا نعتبر أنفسنا تابعين للأشياء (الخارجية)»[١٣٠].

والغرض الكبير الذي يعالجه شلنغ هنا هو غرض «العقل والمادة». ومع هذا الغرض نجد مسألتين شريفتين مترابطتين:

أولاً، فنجد المسألة ذاتها التي تبدأ بها كل فلسفة.

ثانياً، نجد المسألة التي تطلب «عناصر علمنا التجريبي»[١٣١].

يريد شلنغ الذي كان يسعى إلى تمكين الفلسفة المتعالية، من إعادة تحصيل ما فقدته من أرضيّة ما هو مادي ومن واقعية الطبيعة أن يتخطّى في الأنا مجرد إحالته على ذاته. والحل الذي اقترحه في كتابه **الأفكار** ليتمكن من السلطان على المقابلة بين إفراط الواقعية الميتافيزيقية (القائلة إن الأشياء توجد خارجنا بصورة مستقلة عن تصوراتنا) وتفريط المثالية المتافيزيقية (القائلة إن الظاهرات نفسها هي أيضاً مع تواليها في آن لا تنشأ

---

(١٢٨) Schelling, *Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), SW II, s.29f.

(١٢٩) Ebd., S.56.

(١٣٠) Ebd., S.15f.

(١٣١) Ebd., S.16, 28.

ولا توجد إلا في تصوّراتنا)[١٣٢] آلَ إلى نقطة الوحدة بين العقل والمادة.

«وهكذا إذاً فليست الفلسفة شيئاً آخر غير نظرية طبيعة فكرنا (. . . .) فنحن لا نلاحظ نسق تصوّراتنا في وجوده بل في صيرورته. والفلسفة تصبح تكوينية (. . .) ومن الآن فصاعداً لن يبقى أي انفصال موجوداً بين التجربة والتأمل، فنسق الطبيعة هو في آن نسق عقلنا. والآن فقط بعد أن اكتمل التأليف العظيم عاد علمنا إلى التحليل (للبحث والمحاولة)»[١٣٣].

والجواب عن سؤال «كيف تكون الطبيعة ممكنة خارجنا؟» لم يعد قط مجرد برنامج. فـ(ـهو يرى أن) النظرية صاغت معياراً يكون العقاب على العدوان عليه فقدان فلسفة المعرفة. (وعنده) «أن الطبيعة تكون شاهد العقل والعقلُ هو غيب الطبيعة». فتصبح نظرية المعرفة فلسفة «الوحدة المطلقة بين العقل فينا والطبيعة خارجنا»[١٣٤].

كما إن **المدخل إلى مشروع نسق فلسفة الطبيعة** لسنة ١٧٩٩، يوثّق للتغير في وضعية مشكل نظرية المعرفة بعد كنط. فخلافاً لفيشته أدخل شلنغ في الفلسفة المتعالية مستوى تأسيس طبيعي وجودي. وهو يعتبر القضايا الوجودية حول «العلل الأخيرة لظاهرات الطبيعة» قضايا ممكنة[١٣٥]. ثم هو يميز بين شكلين في الطبيعة يطابقهما ضربان من المعرفة:

«الطبيعة باعتبارها مجرد منتَج (الطبيعة المطبوعة: ناتورا ناتوراتا) ونسميها الطبيعة من حيث هي موضوع (وهذه الطبيعة هي موضوع المعرفة العيانية).

والطبيعة من حيث هي إنتاج (الطبيعة الطابعة: ناتورا ناتورنس) ونسميها الطبيعة من حيث هي ذات (ص ١٠٣) (وهذه الطبيعة هي التي تتعلّق بها كل نظرية)»[١٣٦].

---

(١٣٢) Ebd., s.30.

(١٣٣) Ebd., s.39.

(١٣٤) Ebd., s.56.

(١٣٥) Schelling, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), SW III, s.277.

(١٣٦) Ebd., s. 284.

وقد مكّن مفهوم الطبيعة هذا شلنغ من أن يقدّم استدلالاً متعالياً منحرفاً عن القبليّة الكنطية، استدلالاً ذا خطى ثلاث:

١ - ففي حين تعتبر الفلسفة المتعالية «الطبيعة ليست شيئاً آخر غير عضو للوعي بالذات» فإن «ضروب التفسير المثالي» لا تحقق شيئاً في فلسفة الطبيعة.

٢ - بخلاف فيزياء الموجودات الفردية الطبيعية ينبغي أن تدرك الفلسفة الطبيعية «أننا (. . .) في الحقيقة لا نستطيع أن نعلم شيئاً عن مثل هذه الموضوعات التي نرى مبادئ إمكانها». وبصورة مطابقة لهذا الرأي تنص الأطروحة الإبستيمولوجيا اللب «لا نعلم إلا ما ينتجه العلم بذاته والعلم بمعنى الكلمة الأكثر صرامة هو إذن علم قبلي خالص».

٣ - لكنّ الأمر الحاسم هو دليل الطبيعة الوجودي من حيث هي ذات. فالطبيعة بكاملها لا تنشأ أول ما تنشأ في تأليف الإدراك القاعدي apperception بل هي موجودة قبل ما يظهر من أجزائها. والتحوّل ضد الثنائية الناتج من هنا غير نهج التأسيس المتعالي كذلك: «لسنا نعلم الطبيعة قبليّاً بل الطبيعة هي القبليّة (. . .) بل إن الطبيعة قبليّة ومن ثَمّ فإنّه ينبغي كذلك أن يكون الأمر كذلك فنعلمها بوصفها شيئاً قبليّاً»[١٣٧].

وفي سنة ١٨٠٠، وسّع شلنغ المثالية المتعالية حتى يمكن بفضل نسق المعرفة كلها «جمع كل أجزاء الفلسفة في وحدة متّصلة وكل الفلسفة باعتبارها ما (يعرض) أعني التاريخ المتواصل لتاريخ الوعي بالذات الذي يكون بالنسبة إليه ما هو حاصل في التجربة ليس بنحو ما إلا مجرد معْلم ووثيقة»[١٣٨].

«إنّ الهدف من هذا العمل الحالي ليس هو الآن إلا ما يلي: توسيع المثالية المتعالية لتشمل ما ينبغي أن يكون موجوداً بالفعل، أعني نسق العلم كله، وكذلك برهان هذا النسق ليس بصورة عامة بل تحقيقه بالفعل، أعني بفضل التمديد الفعلي لمبادئه حتى تشمل كل المشكلات

---

(١٣٧) Ebd., s.237-279.

(١٣٨) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, s. 330f. Zur Interpretation des Systems fgl. Roux/Vetö 2001, Danz/Dirksmeier/System 2001.

الممكنة بالنظر إلى موضوعات العلم الأساسية التي هي إما سابقة الصوغ الخطاطي، ولكن من دون أن تكون محلولة أو هي لن تكون ممكنة إلا بفضل النسق وبفهم جديد»[١٣٩].

إن التوازي بين الطبيعة والعقل في مفهوم الفلسفة المتعالية، يتوق إلى تجديد وحدة الأشكال الفلسفية التي أصبحت في نظر شلنغ منفصلة عن فيشته. فشلنغ يرفض الخيار بين جعل «الموضوعي هو المتقدم» في شكل فلسفة الطبيعة، أو «رفع الذاتي إلى مرتبة الشرف والتقدم» في شكل الفلسفة المتعالية[١٤٠]. والترابط بين الموضوعي والذاتي معقود «لكون الطبيعة ذاتها هي التي لا تبلغ هدفها فتصبح بصورة تامة موضوعاً إلا بفضل التفكر الأسمى والأخير الذي هو ليس شيئاً آخر غير الإنسان أو بصورة أعمّ ما نسمّيه العقل الذي بفضله في المقام الأول تعود الطبيعة تامّةً إلى ذاتها، فيتبين بذلك أن الطبيعة هي بصورة أصلية متّحدة مع ما سيدرك بوصفه العاقل والواعي». والعلم المتعالي «علمُ علمٍ» يتأسس في الوحدة بين القضيتين «أوجد» و«توجد أشياء خارجي»[١٤١].

وقد تصوّر شلنغ برنامج عمل الفلسفة ومبادئها على النحو الآتي، في مدخله إلى نسق المثالية المتعالية الذي لا يتعلّق بنظرية العلم بل بنسق العلم ذاته، بمقتضى مبادئ المثالية المتعالية[١٤٢]:

&. ١ . مفهوم الفلسفة المتعالية

١. كل علم يستند إلى التطابق بين أمر موضوعي وأمر ذاتي ـ ذلك أنّنا لا نعلم إلا الحقيقي لكنّ الحقيقة تكون عامةً (كلية) في التطابق بين التصوّرات وموضوعاتها.

٢. يمكننا أن نسمّي جملة الأمور الموضوعيّة الخالصة في علمنا طبيعة، أما جملة الأمور الذاتية فهي تسمى على العكس الأنا أو العقل.

---

(١٣٩) Ebd., s.330.

(١٤٠) Ebd., s.339-342.

(١٤١) Ebd., s.344f.

(١٤٢) Ebd., s.377.

وكلا المفهومين مقابل للثاني؛ فالعقل يعتبر من حيث أصله المتصوِّر الخالص والطبيعة المتصوَّر الخالص والأول باعتباره الواعي والثاني اللاواعي. لكن التلاقي المتبادل بينهما في كل علم أمر ضروري (الواعي والذي في ذاته عديم الوعي). والمطلوب هو: تفسير هذا التلاقي بينهما.

٣. إن الموضوعي والذاتي في العلم في الحين الذي أعلم فيه متّحدان إلى حدّ لا يمكن للإنسان معه أن يقول إلى أي منهما تنسب الأولوية. لا وجود هنا لأول وثانٍ بل إن الاثنين واحد في آن. وفي حين أحاول تفسير هذه الوحدة ينبغي لي أن أكون قد تجاوزتها. وحتى أفسرها ينبغي ضرورةً ـ إذ عندي لا وجود لأي شيء آخر عدا عاملي العلم هذين (مبدأ للتفسير) ـ أن أقدّم وضع أحدهما على وضع الآخر ليكون منطلقي حتى أصل إلى الآخر أمّا أيّهما علي أن أنطلق منه فإنّه ليس محدّداً بواسطة هذه المهمة.

٤. وهكذا فإنه لا توجد إلا حالتان:

أ ـ فإمّا أن أجعل الموضوعي أولاً لأسأله: كيف يمكن أن يحصل له الذي يناسبه؟

إن مفهوم الذاتي ليس متضمناً في مفهوم الموضوعي، بل إن كلاً منهما يستثني الثاني (ص ١٠٤) استثناء تقابل وتناقض. وهكذا فالذاتي ينبغي أن يحصل للموضوعي. وفي مفهوم الطبيعة لا نجد أن العقل هو الذي يتصوّرها بل الطبيعة تبدو وكأنها تكون موجودة حتى لو لم يوجد من يتصوّرها. ومن ثَمّ فالمهمة يمكن العبارة عنها على النحو الآتي: كيف يحصل العقل للطبيعة أو كيف تصير الطبيعة متصوَرة؟

إن المهمّة تقبل بالطبيعة ـ أو بالموضوعي ـ بوصفها هي الأمر المتقدّم. ومن ثَمّ فهي من دون شك مهمة علم الطبيعة الذي يقوم بهذا الأمر نفسه ـ وكون علم الطبيعة يمثّل حقّاً علاج هذه المهمة ـ من دون أن يدري ـ أو هو على الأقل يقرب من الحل لا يمكن هنا إلا أن نقتصر على بيانه بإيجاز.

وإذا كان كل علم بمعنى ما مؤلفاً من قطبين، كلاهما يفترض الآخر متقدماً عليه ويقتضيه، فإنه ينبغي في كل العلوم أن نطلب هذين القطبين، وبالتالي فإنّه لا بد ـ ضرورةً ـ من أن يوجد علمان أساسان، وينبغي أن

يكون الانطلاق من أحد القطبين من دون الانشغال بالقطب الثاني انطلاقاً ممتنعاً. وإذاً فالميل الضروري لكل علم طبيعة هو أن يصدر من الطبيعة ليرد إلى العقل. وفي ذلك من دون سواه يتمثّل أساس التوق إلى إخضاع ظواهر الطبيعة إلى النظرية. فيكون التمام الأسمى لعلم الطبيعة، جعل الطبيعة معقولةً جعلاً تاماً وعقلنة كل قوانين الطبيعة لتحويلها إلى قوانين فعل الحدس والفكر. وينبغي للظاهرات (الوجه المادي) أن تزول نهائياً فلا يبقى إلا القوانين (الوجه الصوري). ومن ثَمّ فبقدر ما ينفذ ذو الصبغة القانونية في الطبيعة نفسها بقدر ما يزول الحجاب وتصبح الظاهرات عقليّةً فتزول في الغاية.... وتكون نظرية الطبيعة التامة ذلك الوجود الذي بمقتضاه تمحي الطبيعة كلها لتصبح عقلاً. إن المنتجات الميتة واللاواعية ليست إلا محاولات فاشلة من الطبيعة للتفكير في ذاتها (وإدراكها). لكن تلك الطبيعة المزعومة ميتة بإطلاق، هي عقل غير ناضج وهي بالتالي في ظواهرها التي لا تزال غير واعيةٍ تتطلع إلى أن تُطبع بالطابع العقلي. والهدف الأسمى في أن يصبح بصورة تامة موضوعاً لا يصل إلى الطبيعة إلا بتوسط التفكر الأسمى والأخير الذي هو ليس شيئاً آخر غير الإنسان، أو بصورة أعم إنّه ما نسمّيه عقلاً، والذي بفضله في المقام الأول تعود الطبيعة عودةً تامّة إلى ذاتها، فيتبيّن بذلك أن الطبيعة هي بصورة أصلية متّحدة مع ما سيدرك بوصفه العاقل والواعي.

ولعلّ هذا كافٍ لبيان أن لعلم الطبيعة ميلاً إلى جعل الطبيعة عاقلةً وبفضل هذا الميل بالذات يصبح هذا العلم فلسفة طبيعة هي بالضرورة علم الفلسفة الرئيس.

ب ـ أو أن الذاتي هو المقدّم وتكون المهمة حينئذٍ: كيف يحصل الموضوعي الذي يطابقه؟

إذا كان كلّ علم يستند إلى التطابق بين هذين الأمرين (١)، فإن مهمة تفسير هذا التطابق هي من دون شك المهمة الأسمى بالنسبة إلى كلّ علم، وإذا كانت الفلسفة كما يسلم ذلك عامة هي العلم الأسمى من كل العلوم والأعلى، فإنّها من دون شك مهمة الفلسفة الرئيسة.

لكن المهمة لا تقتضي إلا تفسير ذلك التلاقي عامةً وتُبقي مصدر

التفسير غير محدد بإطلاق، أعني ما عليها أن تقدّم من القطبين وما عليها أن تؤخّره. ولما كان كلا القطبين المتقابلين متبادلي الموقع ـ ضرورةً ـ فإن نتيجة العملية ينبغي أن تكون النتيجة نفسها أياً كان المنطلق الذي نختار.

إنّ تقديم الموضوعي واستنتاج الذاتي منه هو كما بيّنا، حيننا هذا، مهمّة فلسفة الطبيعة.

وإذا كانت توجد فلسفة متعالية فإنّه لم يبقَ لها إلا الاتجاه المقابل لتنطلق من الذاتي، باعتباره الأول والمطلق، وأن تجعل الموضوعي ينشأ منه (يصدر عنه). وهكذا ففي اتجاهَي الفلسفة الممكنين كليهما انقسمت الفلسفة إلى فلسفة الطبيعة والفلسفة المتعالية، وإذا كانت كل فلسفة ينبغي لها أن تنطلق إمّا من الطبيعة لتجعلها عقلاً أو من العقل لتجعله طبيعةً فإن الفلسفة المتعالية التي لها المهمة الثانية، تكون علم الفلسفة الأساس الضروري الثاني[١٤٣].

إنّ نوع التأمل المتعالي الذي لشلنغ يعني إصلاحاً للفلسفة الكنطية، ويعني كذلك في الحقيقة أن العقل عند شلنغ يفرض على الطبيعة قوانينها لكن ما هو جوهري لتفلسفه في هذه المرحلة هو هذا: العقل طبيعةً مثلما أن الطبيعة عقل. إن نظرية المعرفة استعادت بفضل تعديل ما يطلبه نقد المعرفة بعد أنطولوجيا العلم. وشلنغ يتبع استراتيجيةً ذات نزعة شمولية: ففكرة وحدة الواقع الفعلي تمكن من مقاومة الخيار الزائف بين المثالية والواقعية وفي الوقت نفسه من تجنب نزعة الإرجاع الطبعاني. فلا ينبغي إرجاع العقل إلى الطبيعة كما إن الطبيعة لا ينبغي إرجاعها إلى العقل والتمايز بين الطبيعة والعقل يمكن التفكير فيه باعتباره علاقة إحالة متبادلة بينهما لا تنفصم. إنهما يكونان كلاً لا يقبل الإرجاع (إلى أي بديل ممكن) (ص ١٠٥).

وبعبارة تلخّص نظريته يتمسك شلنغ بما يلي: «فمثلما يخرج علم الطبيعة المثالية من المادية خلال عقلنة قوانين الطبيعة التي يحوّلها إلى قوانين العقل أو يضيف الصوري إلى المادي (...) تخرج الفلسفة

---

(١٤٣) Ebd., s.339-342.

المتعالية الواقعية من المثالية لكونها تجعل قوانين العقل قوانين الطبيعة فتحقّقها عياناً أو تضيف المادي إلى الصوري»(١٤٤).

إن قضايا مثل هذه، ومثل التي تلي تشهد بمدى الإشكال الذي تلاقيه فلسفة ترث فلسفة كنط صراحةً، عندما تعتبر نفسها من دون تكلف منتسبة إلى المثالية. وقد كان شلنغ يبحث عن أكثر التسميات مناسبةً فسمى نظريته في هذه الفترة بـ «المثالية الواقعية» أو بـ «الواقعية المثالية». وفي كتابه **بيان شرعية العملية الدينامية أو مقولات الفيزياء** سنة١٨٠٠، عرض شلنغ حجاجاً طبيعياً تاريخياً وفي الوقت نفسه علمياً فلسفياً حول علاقة فلسفة الطبيعة بالمثالية:

«(وهكذا) ففلسفة الطبيعة تقدّم في آن تفسيراً طبيعياً للمثالية، وتبرهن على أنه ينبع على حدود الطبيعة تماماً كما ينبغي أن ينبع مثلما نراه يحصل في شخص الإنسان. فالإنسان ليس مثالياً فحسب في عيون الفيلسوف، بل هو مثالي في عيون الطبيعة ذاتها، والطبيعة صنعت من بعيد سبق خاصية هذا السمو الذي بلغته بفضل العقل (. . .)، إن المثالي محق عندما جعل العقل خالق ذاته خاصة. ذلك أن هذا الخالق الذاتي أصلُه ثابت في الطبيعة نفسها وله قصد الطبيعة مع الإنسان لذاته لكن بالذات لأن قصد الطبيعة ـ (ولعله كان يكفي أن نقول لأن الطبيعة تعلم أن الإنسان على النحو سيتخلّص منها) هو جعل هذه المثالية نفسها من جديد مجرد ظاهر إذ سيصبح شيئاً قابلاً للتفسير ـ ومن ثَمّ فهو مطابق لواقع المثالية النظري»(١٤٥).

ومن هذا المنظور يعترض شلنغ على تلك النزعة التجريبوية «التي تجعل كل شيء يرد إلى العقل من خارجه»(١٤٦) بالقول إن الفلسفة المتعالية النظرية قد جعلت شكلاً آخر من الحدس محلاً للبناء الفلسفي الأنا الحر الواعي بذاته: «إن الأنا فعل خالص وعمل خالص، وهو ما لا

(١٤٤) Ebd.L, s.352.

(١٤٥) Schelling, *Allgemeine Deduction des dynamischen Prozesses* (1800), SW IV, s. 76f.

(١٤٦) Schelling, *System des transzendentalen aus dem system der Philosophie* (1803), SW IV, s.490.

ينبغي بإطلاق أن يكون موضوعيّاً، وذلك بالذات لأنّه مبدأ كل علم». إن الشكل الذي يمكن أن يصبح فيه «موضوع علم سيسمى - بالعكس مقابلةً مع الحسي الذي لا يبدو فعل إنتاج موضوعه، حيث يكون فعل الحدس نفسه كذلك مختلفاً عن المحدوس الحدس العقلي»(١٤٧). وهذا الحدس يؤدّي وظيفة «أفكر» المصاحب لكل تصور.

يرى شلنغ الأساس التأملي لهذا الخيار، متدرجاً من الفلسفة المتعالية إلى فلسفة الوحدة (=الهوهوية) في «البرهان على أنّه توجه نقطة يكون فيها العلم بالمطلق والمطلق نفسه أمراً واحداً»:

«لا يوجد علمٌ مطلق ثمّ خارج هذا العلم مطلق آخر بل كلا المطلقين واحد. وفي ذلك يكمن جوهر الفلسفة. ذلك أن علماً مطلقاً آخر يوجد كذلك خارج الفلسفة في معرفة أخرى إلا أنّه فيها ليس بوصفه علماً مطلقاً هو في آن جوهر المطلق ذاته وواقعه. فالمعرفة الأولى التي للفلسفة تستند إلى المساواة بين الأمرين وإلى الرأي القائل إنّه لا يوجد مطلقٌ آخر إلا في هذه الصورة (في البداهة المطلقة ذاتها)، ولا يوجد أي مدخل آخر إلى المطلق إلا هذه الصورة وأنّ ما ينتج عن هذه الصورة ينتج كذلك عن المطلق ذاته، وما يوجد في تلك يوجد كذلك في هذا. إن التوحيد بين الصورة والجوهر في الحدس العقلي المطلق يقتلع من الثنائية آخر فصام يحافظ عليها ويؤسّس المثالية المطلقة بديلاً من المثالية الساذجة في عالم الظواهر»(١٤٨).

وقد سبق لشلنغ في شروحه المبكرة وفي تعليقاته العامة التي تمثّل خاتمة نسقه لسنة ١٨٠٠ أن نسب إلى الفلسفة المتعالية آلةً جديدة هي الحدس العقلي:

«إن الحدس العقلي هو آلة كل فكر متعالٍ. ذلك أن الفكر المتعالي يتعلّق بالذات بفضل الحرية أي بجعله موضوعاً ما هو في غير هذه الحالة ليس موضوعاً. إنه يفترض متقدماً على ذلك قدرة على إنتاج

---

(١٤٧) Ebd., s.368.

(١٤٨) Schelling, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1803), SW IV, s.361f.

أعمال معينة وحدسها في آن (. . .) وهكذا فإن فعل التفلسف المتعالي يكون دائماً مصحوباً بالحدس العقلي (. . .)، وليس لفعل التفلسف ذاته أي قيومية من دون هذا الحدس العقلي، القيومية هي ما يحمل الفكر ويسنده. وهذا الحدس هو الذي ينوب العالم الموضوعي في الفكر المتعالي وهو بنحوٍ ما يحمل مصعد التأمل»[(١٤٩)].

إن نموذج إنتاجيّة الأنا المبدعة للعالم يراه شلنغ الذي بدأت صلته لأول مرة سنة ١٧٨٩ مع حلقة الرومانسيين المنعقدة حول فر. سليغل أصبحت منذ سنة ١٨٠٠ الفاعلية الجمالية (انظر الفصل ١١: الإسهام الفلسفي للرومانسية الألمانية المبكرة ولهلدرلن) فـ «عالم الفن المثالي وعالم الموضوع الواقعي كلاهما منتج للفاعلية الواحدة نفسها».

«إن العالم الموضوعي ليس هو إلا الأصل الذي لا يزال يشعر العقل اللاواعي أنه آلة الفلسفة الكلية ـ وهو آخر لَبِنات قبتها كلها ـ فلسفة الفن»[(١٥٠)].

كانت الدروس التي ألقيت سنة ١٨٠٢ في يينا حول منهج الدراسة الأكاديمية العلامة البينة لدفقة فكر شلنغ الجديدة. فشلنغ لم يعد يثق في الفلسفة المتعالية التي سيصفها مباشرة بكونها ليست إلا مجرد فلسفة (تاريخية) سلبية عاجزة عن حلّ مشكل المعرفة والعلم. «أما ما طوّره تمهيداً لفلسفته (التاريخية) الإيجابية، فهو فلسفة الوحدة (الهوهوية) التي تستمدّ أساسها من المطلق. وينطلق التشخيص الذي خصصه لجملة العلوم من تشخيص «فوضى (. . .) أو محيط واسع» يرى المرء نفسه فيه وكأنّه متروك وحيداً من دون بوصلة (إبرة مغناطيسية) توجيه ولا قيادة في توزيع العلوم الحديثة المتقاسمة للعمل العلمي»[(١٥١)]. والوصفة العلاجية التي يقترحها شلنغ هي «مفهوم مطلق للعلم»، يوجّه كل علم جزئي إلى الكل المعرفي وليس لكل جزء خاص من «قيمة إلا في حدود قبوله الكلي والمطلق في ذاته». وحتى لا يفكر المرء تفكير العبد بل تفكير الحر

(١٤٩) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, 369f.

(١٥٠) Ebd., s.349.

(١٥١) Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1802), SW V, s.209.

وبروح الكل ينبغي أن يشارك كل علم في العلم الأصلي. والفلسفة «باعتبارها علماً تمثّل كل العلوم»(١٥٢) وهي علمُ كُل، يفكّر في نفسه باعتباره علم العلم. وبكل يقين فإن دروس شلنغ تسعى كذلك ـ وهو سعي رفيع الدرجة كما يبدو من النظرة الأولى ـ إلى نموذج جديد من المؤسسات والمضامين ومنهجية تدريس العلوم. لكن هذه الدروس بمقتضى مضمونها الفلسفي كانت نسقاً موسوعياً(١٥٣) في شكل ميتافيزيقا جديدة. والميتافيزيقا كما يشرحها شلنغ في موضع آخر (من أعماله) تستند إلى «حاسة الكل»، إنها «نقيض كل آلوية، إنها كيفية من الإحساس العضوي ومن الفكر أو من العمل»(١٥٤). وتنص القضيتان اللتان تمثلان لب ميتافيزيقا المطلق على:

١ ـ أن العلم في كليته (. . .) (هو) الظهور المطلق الواحد للكون الواحد الذي يمثّل الوجود أو الطبيعة غيره.

٢ ـ والإنسان ـ والكائن العاقل عامة ـ قد خُلق ليكون استكمالاً لظهور العالم: فمن المفروض أن يوجد منه ومن فاعليته ما ينقص التجلي الإلهي كله»(١٥٥). وموضوع الدروس هو «العلم الحقيقي (. . .) الذي لا يكون من يعلم فيه هو الفرد بل العقل»(١٥٦) ففي الدرس الأول كتب شلنغ تحت عنوان «في المفهوم المطلق للعلم»:

«فلتسمحوا لي بأن أوجز ما يمكن أن يكون مجرد مدخل أو تمهيد، لأصِلَ مباشرةً ما يرتبط به بحثنا الموالي كلّه، من دون أن نقوم بأي خطوة تنفصل عن مهمتنا. إنه فكرة العلم اللامشروط في ذاته والذي ليس هو بإطلاق إلا علماً واحداً، علماً يكون فيه كل علم واحداً، كذلك ذلك العلم الأصلي الذي يتفرّع حسب درجاتٍ مختلفة من العالم المثالي خلال ظهوره، فينتشر بلا حدّ في شجرة المعرفة اللامحدودة كلّها. وباعتباره

---

(١٥٢) Ebd., s.212ff.; vgl.ebd., s.254.

(١٥٣) Ebd., s.247.

(١٥٤) Schelling, *Über das Wesen deutscher Wissenschaft* (1811), SW VIII, s. 7 und 10.

(١٥٥) Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Sudiums* (1802), SW V, s.218.

(١٥٦) Ebd., s.224.

علم كل علم فإنّه ينبغي أن يكون ذلك العلم الذي يتضمّن المقتضى أو الشرط ويفيه حقه المقتضى، أو الشرط الذي يتحقّق في كل ما هو من نوعه بالصورة الأتم وليس في حالة خاصّةٍ بل بصورة مطلقة وكليّة. ويمكن لنا أن نعتبر هذا الشرط هو شرط المطابقة مع الموضوع باعتبار ذلك محواً للشخصي في الكلّي، أو كما يعبّر عن ذلك دائماً فإن ذلك لا يقبل التفكير فيه لا بصورة عامة، ولا في أي حالة من دون الشرط الأسمى، الشرط الذي مفاده أن المثالي الحقيقي وحده، ومن دون أي توسط آخر هو كذلك الواقعي الحقيقي ولا وجود لما عدا ذلك. ونحن لا نستطيع أن نبرهن حقاً على هذه الوحدة الجوهرية حتى في الفلسفة، وذلك لأنّها بالأحرى المدخل إلى كل علمية. وما يقبل البرهان لا يتعدّى ما يلي بالذات: لا يمكن أن يوجد أي علم يقبل البرهان عليه وفي كل ما هو مجرد دعوى اعتبرت علماً، لا بد من أن يستهدف بحق هذه الوحدة أو هذا المآل التام من الواقعي إلى المثالي (وبالعكس إمكانية تحويل المثالي إلى واقعي تحويلاً تاماً).

وهذا الشرط يؤسّس بصورة غير واعية كل ما تفاخر به العلوم المختلفة للقوانين الكلية للأشياء أو للطبيعة بصورة عامة، وكذلك أيضاً لتوقها نحو معرفتها. إنها تريد أن يرد كل العيني وكل ما لا يقبل النفاد من الظواهر الخاصة بالنسبة إليها يردّ إلى البداهة الخالصة وإلى الشفيف الذي تتميز به المعرفة العقلية. ويمكننا أن نقصر صلوحية هذا الشرط على دوائر المعرفة الأكثر محدوديةً، والحالة الجزئية إذا لم يكن علينا أن نفهمها فهماً كلياً وبإطلاق ولا كذلك أن نسلم بها لهذه العلّة ـ كما تقضي الفلسفة في شأنها.

والرياضي يؤسّس علمه بصورة واعية أو غير واعية تأسيساً تاماً أو ناقصاً على الواقع المطلق للمثالي بإطلاق. فعندما يبرهن المهندس أن كل مثلث ممكن مجموع زواياه يساوي قائمتين لا يبرهن على علمه هذا (ص ١٠٧)، بالمقارنة مع المثلثات العينية ولا الفعلية ولا كذلك مباشرةً بالاستناد إليها بل هو يفعل بالاستناد إلى الصورة الأصلية (=المثال الذي يُنتسخ منه)[*]: إنّه

(*) معنى أور + بلد.

يعلم ذلك مباشرة من العلم ذاته الذي هو بإطلاق علم مثالي. ولهذه العلة فهو واقعي بإطلاق أيضاً. لكن إذا أردنا كذلك حصر مسألة إمكانيّة العلم في مجرد العلم المتناهي فعندئذٍ لن يكون أبداً، حتى لنوع الحقيقة التجريبية التي يتصف بهذا العلم المتناهي، أي علاقة بشيء نسميه موضوعاً ـ إذ كيف يمكن لنا أن نصل أبداً إلى الموضوع من دون هذا العلم ـ فلا يكون عندئذٍ مفهوماً عامة إذا لم يكن ذلك العلم في ذاته العلم المثالي الذي لا يبدو في العلم الزماني متمثلاً إلا في ما نتخيله في المتناهي ـ عين الواقع وجوهر الأشياء؟

وحتّى هذا الشرط الأول لكل العلوم ـ شرط تلك الوحدة الجوهرية بين المثالي والواقعي اللامشروطين ـ فإنه لا يكون ممكناً إلا إذا كان نفس ما يكونه أحدهما هو نفس ما يكونه الآخر. وتلك هي فكرة المطلق التي مفادها: أن الفكرة (المطلق=المثال) من حيث هي فكرة هي الوجود، بحيث إن المطلق هو أيضاً ذلك الشرط الأسمى للعلم وهو العلم الأول ذاته.

وبفضل هذا العلم الأول يكون كل علم آخر جارياً في المطلق بل ومطلقاً. ذلك أنه بالرغم من كون العلم الأصلي في إطلاقه التام لا يحل في هذا العلم الثاني إلا من حيث هو المثالي المطلق غير أنه يعتبر بالنسبة إلينا جوهر كل الأشياء. والمفهوم الأبدي الذي تخيلناه نحن بأنفسنا وعلمنا كله يتحدّد بوصفه نسخةً من ذلك العلم الأبدي. ويبين بالذات أني لا أتكلم عن علم الجزئيات التي تبتعد عن صورتها الأصلية الحقيقية بمقدار انفصالها عن هذا الكل. إلا أنه لا يمكن لغير العلم في كلية الانعكاس التام لهذا العلم الصورة الأصلية. لكن كل علم جزئي وكل علم خاص يفهم انتسابه إلى هذا الكل بوصفه جزءاً عضوياً. ومن ثَم فكل علم ليس بذي علاقة مع العلم الأصلي مباشرةً أو بصورة غير مباشرة حتى لو كانت الوسائط عديدة لن يكون ذا حقيقةٍ واقعية أو ذا أهمية.

إن كون المرء يعمل في العلم الجزئي بكل قلبه، وبتلك الحماسة السامية التي تسمى العبقرية العلمية، أو لا يعمل بهما رهن بقدرته على لمح كل شيء، بما في ذلك العلم الجزئي في ترابطه مع العلم الأصلي والواحد. فكل فكرة ليست حاصلةً في روحية الوحدة والكل هذه هي في

ذاتها فكرةٌ خاوية ومكروهة: فما لا يقبل التعقل بصورة متناغمة في هذا الكل النشط والحي فضلةٌ ميتة ستلفظ بحكم القوانين العضوية طال الزمان أو قصر»(١٥٧).

وعلى أساس ميتافيزيقا المطلق يكثف شلنغ بتزايد دائم من جعل تاريخية العلم وتاريخه غرضاً لبحثه ويشترط لذلك «أن نجعل الماضي ذاته موضوعاً للعلم» بدلاً من «جعل معرفة ماضي(العلم) بديلاً من العلم ذاته»(*). فبفضل العلم التاريخي بهذا المعنى ينفتح المدخل إلى الصورة الأصلية (الأصل+)(١٥٨). وشلنغ يجعل التاريخ غرضاً لبحثه من منظور ضرورة مضاعفة. فهو عملياً ضروري لأن الفلسفة:

«لا تكون إلا بصورة مثالية لا واقعية» العرض المباشر للعلم الأصلي ذاته وعلمه.

و«لأن العرض الحقيقي للعلم الأصلي بتوسط كل علم آخر على أساس تشتته وتنوعه، لا يحققه الأفراد بل لا تحققه إلا الإنسانية كلها «وحتى في هذه الحالة الأخيرة فإن الحدس العقلي وحده هو الذي يمكنه أن يدرك التقدّم اللامتناهي بوصفه حاضراً».

والكل يمثله التاريخ(**). وليس التاريخ «بالأمر الخاضع للقانونية العقلانية ولا هو مطلق التجرد عن القانونية بل هو خاضع للضرورة من حيث هو كلي مع وهم الحرية من حيث هو جزئي. والعلم الحقيقي لكونه التجلي المتوالي للعلم الأصلي له من ثَمّ بالضرورة وجهٌ تاريخي»(١٥٩).

---

(١٥٧) Ebd., s.215ff.

(*) الأزمة نفسها التي تعاني منها ثقافتنا بدلاً من جعل التاريخ موضوعاً للعلم حولنا العلم إلى مجرد تاريخ.

(١٥٨) Ebd., s.226f.

(**) أهمية الانتباه إلى دور التاريخ في الفلسفة وصلة ذلك بكون ثورة ابن خلدون تقتضي فلسفة التاريخ وأرخنةَ الفلسفة. وغالباً ما يقع الكلام على فلسفة التاريخ لكن أهملت رديفتها أعني أرخنة الفلسفة بالرغم من أن تعريف ابن خلدون للعلوم العقلية ومجموعها هو الفلسفة عنده كما هو بيِّن لكل ذي بصيرة يعتبرها حصيلة المعرفة التي للإنسان من حيث هو إنسان والتي هي تراكمية في التاريخ.

(١٥٩) Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1800), SW V, s. 282.

إن الفلسفة والدين سنة ١٨٠٤، والبحوث في ماهية الحرية الإنسانية سنة ١٨٠٩، أديا إلى الإسماء القِيْمي للإيمان الذي تم التحقير منه منذ عصر التنوير. فالمشاركة في العلم الأصلي المؤسِّس في المطلق لم يعد ممكن التحقيق بالشكل العقلاني والمفهومي من المعرفة والعلم. لذلك كان شلنغ يطلب تفسيراً آخر للعلاقة بين العلم الإنساني المتناهي والوجود الإلهي الذي لا يحيط به الفكر.

وخلال مركزة فلسفة العلم الموالية للفلسفة المتعالية، مركزتها حول المطلق انفصمت الصداقة بين شلنغ وهيغل الذي كان تدخله تدخلَ المحامي على فلسفة شلنغ ضد فيشته سنة ١٨٠١ في مصنفه بيينا **الفرق بين نسقي شلنج وفيشته الفلسفيين**، وأصدر مع شلنغ المجلة النقدية للفلسفة. لكن النقد الذي عبر عنه هيغل في فنومينولوجيا العقل (الروح) ضد مفهوم المطلق عند شلنغ وضع حدّاً للعمل المشترك المثمر سنة ١٨٠٧. فأصبح هيغل وتلامذته معارضين لشلنغ معارضة الضدية.

إن فلسفة الوحدة التي يقول بها شلنغ أعادت الإبستيمولوجيا التي باتت تشغل منزلة الفلسفة الأولى (**ص ١٠٨**) منذ كنط أعادتها إلى أنطولوجيا العلم التي كان شلنغ يسعى بصورة متزايدة إلى تأسيسها تأسيساً تكوينياً، والتي أوجد لأجلها أشكالاً جديدةً قصصية للعرض تصاحب أعمار العالم بدءاً من سنة ١٨١٠.

وفي فترة بقائه بمنشن (بدءاً من سنة ١٨٠٦)، وسع شلنغ عمله على نظرته إلى فلسفته الوضعية (الإيجابية) ومهّد لفلسفة الأسطورة وفلسفة التجلي في أجزاء منهما جوهريّة. ويبدو بوضوح أنّه في هذه المرحلة من فكر شلنغ لم تحصل أيضاً قطيعة تامّة مع الفلسفة السلبية السابقة، إذ هو عاد إليها مرة أخرى في آخر حياته ببرلين تحت عنوان **عرض الفلسفة العقلية الخالصة**، واستأنف علاجها. إلا أن شلنغ لم يعد الآن يرى أي محل ممكن للمثالية الذاتوية التي على منوال نظرة المركزة حول الأنا عند فيشته:

«ثمّ إن تلك القضية: كل شيء لا يكون إلا بتوسط الأنا، وبالنسبة إليه كانت في البداية قضية تمتدح الكبرياء الإنساني وتبدو قد أعطت للإنسان الباطن الاستقلال الأخير من كل ما هو خارجي. ولكن عند

النظر إليها من قرب، نكتشف أن فيها شيئاً من الخيلاء الكاذبة والمبالغة القولية، ما لم نبيّن كيف وعلى أي نحو يكون ما علينا أن نتعرف إليه باعتباره موجوداً كلّه يحصل بفضل الأنا وبالنسبة إلى الأنا. فرأي هذه المثالية الذاتوية ذاتها القائل إن الأنا يضع الأشياء خارج ذاته بحريّة وبإرادته، ذلك أنّه ليس أقل (دليلاً على كذب ذلك) من أنه لو كان الوجود الخارجي تابعاً لما يريده الإنسان لأراد الإنسان غير ما هو موجود بإطلاق»[١٦٠].

إنّ أسلوب النقد الجارح هذا يبيّن: أن الفلسفات في المثالية الألمانية لا تتوالى الواحدةَ تلو الأخرى، بل إن الفكر الفلسفي يتطوّر خلال المحاسمات النظرية بين أصحابها حول كنط وبين المشاركين في الجدل. والمُناخ هو في أغلب الأحيان شديد الحماسة فيرى المرء فيه منافسات ويصوغها ويولي قيمةً للأصالة وأعلى التقدير للبصيرة الفلسفية. فالخصومة بين فيشته وشلنغ التي يُلقى الضوء عليها هنا بإيجاز يمكن أن تثبت ذلك. إنها خصومة تتعلّق أولاً بفلسفة الطبيعة. ذلك أن شلنغ كتب بصورة مبكرة في كتاب **يوميات الأصحاب**[*] أن فيشته قد قضى على الطبيعة. وحنق فيشته بقي مدوياً (فنجد له ذكراً) حتى في سنة ١٨١٢:

«لا وجود لعالم موضوعي وطبيعة بإطلاق وبصورة كلية وهي تُنفى بصورة تامة. إلا أن الحقيقة المطلقة في ما يخصهما هي ما ذكرنا. لذلك فشلنغ قد حيرني بالزعم أن (فلسفتي خالية) من الطبيعة. وها أنا أعيد إليه تحييره إياي معتبراً من سوء الحظ أن الطبيعة تعمل بالصدفة العمياء. ولا بد للقيادة من أن تعود إلى العقل أو إلى الطبيعة. ولا يمكن إطلاقاً التوحيد بين الاثنين. ومحاولة التوحيد المزعومة بينهما تكون تارة نفاقاً وكذباً، وهي تحصل طوراً بفضل الإحساس الباطني بعدم التناسق الراغم»[١٦١].

وقد كان فيشته بعد، منذ سنة ١٨٠٠ في كتابه **عرض نسق الوحدة**

---

(١٦٠) Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1827), SW X, s.92.

(*) المقصود الكتاب الذي سجل فيه الأصدقاء الثلاثة آراءهم وأفكارهم خلال عيشهم المشترك في المؤسسة الدينية التعليمية الـ «شتفتونج» وهو ما يشبه المدارس بالمعنى الديني الوسيط عندنا حيث يتعلم الطلبة ويقيمون مدة تعلمهم.

(١٦١) Fichte, *Das System der Sittenlehre* (1812), SW XI, s.32.

الذي (يقول به) شنلغ، نقد قسمة الفلسفة إلى علمين رئيسين فلسفة الطبيعة والفلسفة المتعالية:

«أقول: لكن إذا أنت فكرت في تلك الطبيعة باعتبارها موضوعاً فلن تكون بالنسبة إليك إلا في حدود أنّك تفكر فيها. وهي لا تقبل التفسير في الفلسفة المتعالية إلا بتجريدها من العقل. ويوجد مثل هذه الدرجة وهي الممر الناقل من الطبيعة إلى العقل. وكذلك الشأن في اللاهوت: فهو العقل الموضعَن ومن ثَم فيمكن أن يكون هو العلم الثالث.

وشلنغ يقول: لولا طبيعتنا العملية لما أمكن للإنسان أن ينشغل بالفلسفة المتعالية. فأجيب: لو اعتبرت حرية التفكير كذلك (حول مجرد المعرفة) من العملي لكنت محقاً. وحيثما لا يحصل هذا الاعتبار يكون بوسع المرء أن ينشغل بالمثالية بفضل مجرد التفكير في علمنا. ولو كنا لا نعلم إلا الأشياء من دون أن نعلم بالمقابل علمنا، لكانت المثالية المتعالية غير ممكنة أصلاً. وهذا الموقف هو موقف فلسفة الطبيعة الدارية بذاتها، وهو موقف الدغمائية غير الدارية بذاتها»[١٦٢].

والمسألة الثانية من الخصومة تتعلّق بفلسفة الوحدة التي يقول بها شلنغ. فقد اعترض عليها فيشته في كتابه **نظرية العلم** في نشرته لسنة ١٨٠٤:

«تبقى الحقيقة الواقعية وجوداً باطناً كما كان علينا ـ حيننا هذا ـ أن نعبّر عن ذلك، حتى يكون بوسعنا أن نتكلم في الأمر: لكنّها بإطلاق لا تبقى باعتبارها حدّاً من أي علاقة لأنّها الحد الثاني من العلاقة وبصورة عامة فإنه ينبغي التخلي عن كل علاقة معها. ومن ثَمّ فهي ليست موضوعية، ذلك أن هذه الكلمة ليس لها من معنى إلا بالمقابل مع الذاتية التي لا معنى لها هي بدورها من منطلق موقفنا. وهذه الحقيقة وقد حصل لأحد الكتاب الفلسفيين أعني شلنغ بعض الحدس في ما يسمى نسق الوحدة الذي له ولكن ليس بمعنى أنّه قد يكون أدرك الوساطة المطلقة بين الذات والموضوع بل بمعنى أنه يقصد بهما تأليفاً تالياً عن الواقعية. وبفضل هذه العملية يعتقد شلنغ أنه قد تجاوز درجة نظرية العلم (. . .). والآن فهو

(١٦٢) Fichte, *Zur Dartellung von Schelling's Identitätssystem* (1801), SW XI, s.368.

يعترض ويقول إن العقل عنده هو اللامبالاة المطلقة بالاختلاف (=أي إنّه متقدّم على الاختلاف) بين الذات والموضوع. وحينئذٍ ينبغي هنا أن نردّ عليه بما مفاده، (ص ١٠٩) أن العقل لا يمكن أن يكون نقطة حياد مطلقة بالنسبة إلى الاختلاف من دون أن يكون في آن نقطة اختلاف مطلق. وكون العقل من ثَمّ ليس أياً منهما بإطلاق بل هو غيرهما بإضافة، وبالتالي فلا يمكن لمن يريد أن يشرع في ذلك أن يعطي لهذا العقل أيّ قبس من الإطلاق. فبمجرد أن يقول المرء: العقل موجود فإنه يعبّر مباشرة عن الشيء نفسه من البداية ويضعه قبالته، بوصفه عقلاً موضعناً، بحيث إنه ينبغي لنا أن نهنئه لكونه لم يصب في تعريفه حدّ العقل الصحيح. والآن فوضعنة العقل هذه ليست خاصةً الطريق الصحيحة. فليس شأن الفلسفة الكلام الخارجي المداور في العقل بل شأنها أن نكون عقلانيين حقاً وأن نقوم بالجهد الجدي. ومن ثَمّ فإن (صاحب) هذا المؤلَّف (قد) كان ذات مرة زعيم الرؤوس الملتهبة، ومن ثَمّ الرؤوس الجدباء والمختلطة (. . .)»(١٦٣).

وفي السنة نفسها ثأر شلنغ لنفسه في دروسه الإعدادية بفرتزبورغ:

«يرى فيشته أن الأمر يكون جيداً بقدرٍ كافٍ إذا جعلنا اللامتناهي أساس تفسير للمتناهي، حتى لو كان ذلك اللامتناهي لم يتوقّف عن أن يكون في ذاته لهذه العلّة بالذات. إلا أن الخطأ يوجد في ما هو أسمى من ذلك إنّه بالتعيين، يوجد خاصةً في جعل اللامتناهي أساس تفسير وأنه ينبع بصورة تامةٍ من طبيعتنا المتناهية التي هي ليست حقيقية. وعندما يقول فيشته: إن المطلق يكون إمّا فيَّ أو في الخارج وإنه إذا كان فيَّ فهو منتج الذاتية وإذا كان خارجي فهو غير قابل للعلم يكون الجواب عن ذلك: فإمّا ـ وإما. . . إلخ؛ إذ كيف يمكن بالنسبة إلى المطلق عامةً أن يعطي تحديداً ما لا يكون صادراً عنّي من أنائيتي الطبيعية المتناهية. وهكذا فهذا الدور التام لا يمكن أن ينشأ إلا عندما يتمّ تحديد المتناهي فيعتبر واقعاً حقيقياً ثمّ يقابل باللامتناهي أعني أن الثنائية المطلقة تعبّر عن نفسها في ذلك الدور. ومن ثَمّ فعلى فيشته ـ لبعده ـ أن يسمو بحق فوق المتناهي وعليه بالأحرى أولاً أن يثبت ذلك تمام التثبيت وأن يقتصر على

(١٦٣) Fichte, *Die Wissenschaftslehre: Vorgtragen im Jahre 1804* SW X, s.1197f.

إثباته في تقصيه الخالص ضد اللامتناهي. وفعلاً فنظرية العلم تسمّي نفسها مثالية وتقول عن نفسها إنها قد قضت على عالم الحس. إلّا:

١. أنها ليست مثاليةً إلا بالمقابل مع الأشياء الفعلية من خلال تقديم الأنائية والتصورات تماماً كما تفعل فلسفة لايبنتس. إنها ليست مثاليةً بالمعنى الإيجابي للكلمة بمقتضى كونها ترتفع بحق إلى اللامتناهي والمثالي الحقيقي.

٢. أمّا في ما يتعلّق بالقضاء على عالم الحس والمتناهي فإنّها بقيت ثابتة على مجرّد ترجمة للتناهي من الواقعي إلى المثالي. ي أ

أمّا هل إن أشياء الحس هي فعلاً كما يتصوّرها العقل العادي وتوجد خارجي أم هل هي فيَّ بمقتضى الحد الأصلي للأنائية ولملكة التصور وتوجد مع ذلك وجوداً فعلياً كذلك، فتلك مسألةٌ تامة الأهمية عند النظر إليها نظرةً تأمليّة. ويمكننا بصورة عامة أن نثير الخيار الممتنع الآتي إزاء فلسفة فيشته:

فإمّا أنها تهدف إلى تفسير التناهي.

أو أنّها تريد أن تكون علم اللامتناهي.

وإذا كانت الحالة الأولى كان إمكانها الأقصى لا يتعدّى التناهي ما كان اللاتناهي ذاته باقياً موجوداً في دائرة التناهي فترد إلى عبارتها العامة أي الأنائية. لكن خاصيّة التناهي تبقى بإطلاق غير مفسّرة وراء حدود غير مفهومة، وهي حدود موضوعة وضعاً مطلقاً. وبذلك بالذات فهي تكون قد جعلت التناهي ـ بالوضع المطلق للحدود ـ حقيقةً مطلقة. وهذا التناهي القائم بذاته لن يكون بأي كيفية موضوعاً في تناغم مع اللامتناهي. فإذا اعتبر علماً للامتناهي فإنه يتقوّم هو ذاته بكونه ليس هو ذلك، إذ إن العلاقة الأخيرة هي كذلك بالنسبة إلى نظرية العلم التي تكون فيها الذات في علاقة مع اللامتناهي هي إيمانها الخاص أعني فرقاً تاماً. كما إنّها تنفي بإطلاق كل حدس نظري في العالم اللامحسوس. ولا ينفتح لنا نظر إلى هذا العالم إلا بفضل التدرج (. . .) وفي ذلك تماثل فلسفة فيشته تمام المماثلة فلسفةَ كنط، كما عليّ أن أعتقد أني بفضل ما حصل إلى حدّ الآن أسلم بأنّه قد تمت البرهنة على:

١ ـ أنه قد تحقّق في أيّ نسق تمّ تطويره إلى حدّ الآن تأسيس العلاقة بين المتناهي واللامتناهي، حتى في نسق فيشته على الأقل في عبارته الأسمى التي هي أول ما اكتشف.

٢ ـ وأن نسق فيشته ليس هو غير الثنائية تامة البناء التي للرؤية المثالية مثلما أن الديكارتية هي الثنائية تامة البناء للرؤية الواقعية»[١٦٤].

إن مثل هذا النوع من المحاسمة الجدلية حول الفلسفة الصحيحة، التي لم نقدّم منها هنا إلا أحد الأمثلة، كانت من جدول أعمال الساعة. وهي قد حصلت في التراسل ثمّ تحوّلت إلى عروض للكتب وردود في المجلات العلميّة.

وفي شكل رسم للحدود كان كذلك حجاج شلنغ في دروسه عن تاريخ الفلسفة الأحدث سنة ١٨٢٧، دروسه التي يشهد فيها شلنغ خلال عروض نسقيّةٍ عن الخطوط العامة لفلسفة المحدثين وفي الوقت نفسه الوعي التاريخي الذي طبع فلسفته. وهذه الدروس يواصل فيها شلنغ نقاشاته مع (ص ١١٠) كنط وفيشته وهيغل، متمسكاً بإطلاق بفكرة الوحدة التامة بين فلسفة الطبيعة والفلسفة المتعالية، ويسترجع بعض أغراض القرب من العلوم. ومن الأهمية الأخص هنا أننا نجد أن شلنغ يؤكّد، في إطار نقده للعقلانية، المقومَ التجريبي من الفلسفة، وهو يدافع في محاسمة مع التجريبية التقليدية ـ حيث يثمن بيكون[١٦٥] خاصة ـ عن تجريبية جديدة أسمى من التجريبية السابقة:

«ذلك أنه إذا كان الأمر الأسمى الذي يمكن للفلسفة أن تصل إليه، والذي يجمع عليه يقيناً حتى أولئك الذين يفكرون بصورة أخرى، هو بالذات تصوّر العالم قد صنع وخلق بحرية، فإن الفلسفة تكون من ثَم وبالنظر إلى شأنها الرئيس الذي يمكنها الوصول إليه أو الذي عليها أن تصل إليه وبالذات خلال بلوغها هدفها الأسمى يكون علماً تجريبياً. ولا أريد أن أقول بذلك إنها علم تجريبي بالمعنى الصوري بل بالمعنى المادي أعني بالتعيين أن الأسمى عينه يكون بمقتضى طبعه من طبيعة

(١٦٤) Schelling, *Propädeutik der Philosophie* (1804), SW VI, 128f.

(١٦٥) Vgl.Ebd., s.30; vgl. Schelling, SW XI, s.251.

تجريبيةٍ (. . .)، أقول إنه النسق الذي علينا أن نرجو إدراكه والوصول إليه ذلك النسق الإيجابي (الوضعي) الذي لن يبقى مبدؤه، وبالذات بسبب هذه الإيجابية المطلقة عينها، قابلاً للعلم علماً قبلياً بل هو لا يعلم إلا علماً بعدياً إلى الحدّ الذي نرى فيه أين يجاري تلك التجريبية التي وسعت ووضحت بالنسبة نفسها»[١٦٦].

إن عرضه للفلسفة التجريبية الوارد في مدخله إلى الفلسفة الذي ألقاه في محاضراته سنة ١٨٣٠ بمنشن بالغ الأهمية:

«إن التجربة التي بفضلها يتم إيصال المعرفة الأسمى، يمكن أن تكون بعد حتى مجرد معرفةٍ فلسفية أو نوعاً من المعرفة التي هي ثمرة جهود فلسفية (. . .)، ومن ثَمّ فإنّه يمكننا أن نقارن كل الجهود السابقة في الفلسفة (منذ ديكارت) بالتجربة في علم الطبيعة. ويبدو أنه ليس أيسر بحق من جعل الواقعة جديرةً بالملاحظة الواقعة التي على الفلسفة أن تفسرها. ولكن فلتتأمل الجهد والعمل الذي كلّفه الأمر حتى في علم الطبيعة ولو بالاقتصار على البلوغ إلى الواقعة الحقيقية في الظواهر الجزئية الأرفع. ويمكننا أن نقول مثلاً: إن على الفلسفة أن تفسر واقعة العالم. ولكن الآن ما الواقعة الحقيقية التي تنتسب إلى هذا العالم؟ إن الواقعة الحقيقيةَ هي في كل حين شيء في الباطن. فواقعة معركة تمّ فيها الانتصار ـ مثلاً ـ ليست الهجمات الجزئية وطلقات المدافع. . . إلخ، أو أي شيء آخر من الأمر يمكن أن يُدرك بصورة خارجية. إن الواقعة الحقيقية ليست موجودة إلا في عقل قائد الميدان (في المعركة). إن واقعة كتاب من الكتب الخارجية المجردة والخام ليست هنا إلا الحروف والكلمات المتوالية على الأوراق، لكن ما هو واقعةٌ حقيقية في هذا الكتاب لا يعلمه إلا من يفهمه (. . .)، والعلة الأصلية التي لأجلها يبدو لنا خاصةً في جزئيات الطبيعة، الكثير مما هو تامّ الألغاز هي أننا لم نصل قط ولو مرةً واحدة إلى ما نتمكّن فيه من علم الواقعة الحقيقية. والآن إذا كان نقل واقعة الطبيعة تابعاً للباحث في الطبيعة ونقل واقعة التاريخ تابعاً للباحث في التاريخ فإن واقعة العالم لا تجد محلها إلا في

(١٦٦) Schelling, *Zur Geschiche der neueren Philosophie* (1827), SW X, s.198ff.

الفلسفة التي لأجل ذلك أخذت اسم حكمة العالم، وهو اسم لا يناسب إلا أحد وجوهها إذ إن مضمون الفلسفة أعظم من العالم»[(١٦٧)].

لم يكن شلنغ على علمٍ بنقاشات النقد الذاتي للتجريبية الذي كان قد تحقق ضمن العلوم الوضعيّة بعد ما تمت محاسبة الحماسة الوضعية للتمسك بالوقائع النقاشات التي سادت في ثلاثينيات القرن التاسع عشر. فهو قد بقي فكره جارياً على آثار كنط عندما يثير «إنّ خطى التقدّم من الموضوعي نحو الذاتي» هي «بنحوٍ ما مفتاح الحل للحركة العامّة التي مثلها العلم. والأمر الجوهري هو بالذات هذا التقدّم من الموضوعي إلى الذاتي، وذلك لأنّه في الاتجاه المتقابل لا التقدّم ولا كذلك العلم بالأمرين الممكنين»[(١٦٨)].

٤ ـ ٣ هيغل: فلسفة الروح بدلاً من نظرية المعرفة

كان ج. ف. ف. هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) يتصوّر نسقه للعلوم الفلسفية، نسقاً يهدف إلى بلوغ الكمال في تحقيق مقوّمات فلسفة الروح ونقطة الغاية بالنسبة إلى المثالية الألمانية. فبفضل نسقه الناسخ والحافظ[(*)] لأفكار المتقدّمين، يعدّ العقل عنده في حدود بلوغه مرحلة النضوج المفهوم الفلسفي الذي قطع كل الأشكال والعصور لوجوده المنطقي والتاريخي المغاير، وخلّق ذاته بوصفه عقلاً وحقيقة في ذاته ولذاته.

إن المفروضة المحدّدة للوجهة، (الدالة على الطريق إلى) فهم هيغل هذا لذاته، هي نقد التجريبية والفلسفة الكنطية المتعالية ـ مثلهما مثل كل فلسفة تفكريّة أخرى تتأسّس على الحصاة (بدلاً من العقل التأملي)[(**)] ـ

---

(١٦٧) Schelling, *Darstellung des philosophischen Empirismus* (1830), SW X, s.227f.

(١٦٨) Ebd., s.231.

(*) هذه الخاصية التي غالباً ما تنسب إلى هيغل حصراً ليست بالأمر الخاص به بل هي موجودة منذ أول نص نسقي في الفلسفة (عرض أرسطو لتاريخ الفلسفة قبله)، وهي المبدأ الأساس في عرض القرآن لتاريخ الأديان أعني مبدأ «مصدقاً لما بين يديه ومهيمناً» عليه.

(**) أهمية المقابلة بين العقل والحصاة وصلتها بأفكار ابن تيمية وابن خلدون حول عدم حصر العقل في الحصاة أو العقل المتعامل مع المعرفة المقصورة على العالم الشاهد هذه الأهمية نتبينها خلال سعينا لفهم العلاقة بين الدين وصلة الشهادة بالغيب والفلسفة وصلة العلم بحدوده التي لا يستطيع تجاوزها.

والمعارضة الرافضة (فيتو) لفلسفة الأنا الذاتية التي قال بها فيشته والنقد الموجّه إلى فلسفة وحدة المطلق التي يقول بها شلنغ.

وقد طوّر هيغل، بتكثيف أكبر (ص ١١١) ممّا فعل الكثير من المتقدّمين عليه، طريق المحاسمة مع الأشكال التاريخية لفعل التفلسف: فهو لم ير في تاريخ الفلسفة أي فوضى من آراء المذاهب بل هي عنده درجات ضرورية من تحقق مقوّمات الروح وظهوره لذاته. وانطلاقاً من اقتناعه بوظيفة نسقه الخاتم للفلسفة فإنّه قد جادل بحق جدالاً حاداً ضدّ الفلسفات التي لم يعترف لها بمنزلة أشكال العقل. وذلك هو معنى نقده لفلسفة العصر الحديث من منظور نظرية المعرفة نقده للتجريبية ولشكاكية هيوم خاصة - (التي يعتبرها) «بربرية تضع اليقين الذي لا يقبل الإنكار والحقيقة في وقائع الوعي مثل الشكاكية الجديدة»[١٦٩] وكذلك نقده للمادية. إن مثاليةَ هيغل - مثالية موضوعية الروح وضرورته - تواجه كل أشكال التأسيس الذاتوي للعلم بموضوعات المعرفة. أما الميتافيزيقا الجديدة (التي يؤسسها هيغل)، باعتبارها جدلاً منطقياً وجودياً، فهي تتصوّر العقل حركةَ تناقض للعقل الموضوعي باعتباره «مساراً منتجاً لذاته وقائداً لتقدمه وعائداً إلى ذاته»[١٧٠]. ومن ثَمّ فالمنهج الذي يقترحه هيغل «لا يختلف في شيء عن موضوعه ومضمونه. ذلك أنه هو المضمون في ذاته والجدلية التي توجد في ذاته والتي تحركه إلى الأمام»[١٧١]. فالجدل «ليس فعلاً خارجياً لفكر ذاتي بل هو العقل الحقيقي للمضمون»[١٧٢]. إن التناقض «هو طبيعة الفكر» وهو «المقوّم الجوهري للمنطقي»[١٧٣] أعني للوغوس أي للعقل.

إنّ فلسفة المعرفة والعلم التي يقول بها هيغل هي نظرية مجرى

(١٦٩) Hegel, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschidenen Modifikationen und vergleichung des neuesten mit dem alten* (1802/1803), HW, 2, s.250.

(١٧٠) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s.61.

(١٧١) Hegel, *Wissenschaft der Logik I* (1831), HW 5, s.50.

(١٧٢) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1820), HW 7, s.84.

(١٧٣) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik* (1830), HW 8, s.55 und 114.

تاريخ عقل المطلق (انظر الفصل الثاني: العقل والمطلق). فـ «مسار الفكرة» يعرضه هيغل جوهرياً في شكل الوحدة بين الروح والتاريخ. وهذا المبدأ الذي بفضله اعتقد هيغل أنه تجاوز ثنائية فلسفة كنط المتعالية تجاوزَه لوحدانية نظريتي الذات التي يقول بها فيشته وشلنغ خضعت له كل أعمال النضوج التي أنتجها. و(من) الأعمال المسيطرة بمنظور نظرية المعرفة (نذكر) مصنف **فنومينولوجيا العقل (الروح)** الذي كان في الخطة الأولية القسم الأول من **نسق العلم**، والذي ظهر في **زمن القطيعة مع شلنغ** سنة ١٨٠٧، ومصنّف **علم المنطق** الذي ظهر بين ١٨١٢ و١٨١٦ و**موسوعة علوم الفلسفة الموجزة** (طبعة أولى **١٨١٧** ـ طبعة ثانية **١٨٢٧** وطبعة ثالثة **١٨٣٠**).

وفي الصيغة الأولى من موسوعته **هيدلبرغ سنة** ١٨١٧، حدّد هيغل مفهومه للفلسفة باعتبارها «نسقاً» و«موسوعة للعلوم الفلسفية» من خلال رسم للحدّ الفاصل بينها وبين العلوم الوضعيّة والموسوعات التي ليست إلا «خليطاً من العلوم»(١٧٤):

«ومن ثمّ فإن الفلسفة ستُعتبر علم العقل وذلك في الحقيقة ما كان العقل مدركاً نفسه بوصفه كل الوجود»(١٧٥).

إنّ الفلسفة نسق، والنسق يطابق درجات النمو والتطور الذاتي للفكرة أعني النمو والتطور الذاتي للمطلق:

«١ ـ المنطق أي علم الفكرة في ذاتها ولذاتها.

٢ ـ فلسفة الطبيعة باعتبارها علم الفكرة في كونها غير ذاتها.

٣ ـ فلسفة الروح باعتبارها الفكرة التي عادت من كونها غيرها إلى كونها ذاتها»(١٧٦). والنسق ليس شكل الفلسفة بل هو المطابقة العلمية المنطقية التي لكل العملية ولتاريخ العقل البالغ إلى العلم بذاته (انظر الفصل الثالث: النسق والمنهج). والعقل هو كما حدده هيغل في الفقرة

---

(١٧٤) Vgl. Stekler-Weithofer, 2005.

(١٧٥) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes* (1817). In: Hegel 1927, s.27f.

(١٧٦) Ebd., s.22.

٣٨١ من **الموسوعة** (طبعة ١٨٣٠) «الفكرة التي بلغت إلى «كونها لذاتها» (...) التي موضوعها هو ذات المفهوم في آن» «الفكرة التي تعلم أنها الفكرة الفعلية»[١٧٧].

إن الحركةَ وتحقيق الفكرة لمقوماتها الذاتية (أي للمفهوم والعقل للمطلق) هما أساس وحدة المعرفة والعلم والواقع الفعلي. وهذا هو جواب هيغل عن المسألة التي هي عنده المسألة التي تدل على الطريق «كيف نصبح ذواتاً من خلال الموضوعات؟»[١٧٨]. إن المعرفة الإنسانية تعتبر من حيث هي إنجاز للوعي بالذات من مقتضيات العقل الجوهري الذي يبلغ إلى العلم بذاته. وفي هذا المضمار كتب هيغل في **الموسوعة** (طبعة ١٨٣٠):

«إن هذه الطبيعة المنطقية التي تنفس الروح فتتحرك فيه وتعمل لتوصله إلى الوعي تلك هي المهمة. إن الفعل ذا الطبيعة الغريزية يختلف عن الفعل العقلي والحرّ، خاصةً، بكون هذا الأخير يحصّله الوعي من خلال كون مضمون المحرك نحو الموضوعية يصدر عن الوحدة المباشرة مع الذات قبل هذه الموضوعيّة فتبدأ حرية الروح التي تتشظّى في تنوع مادة لامتناهية سجينة في مقولاته بعمل الفكر على النحو الغريزي. وفي هذه الشبكة تربط عقد وثيقة مراراً وتكراراً هي منازل حياته ووعيه ونقاط اتجاهاتهما. وهي تدين لثباتها وقوتها بالذات لكونها تمثُل أمام الوعي وهي مفهومات قيامه الجوهري الموجودة في ذاتها ولذاتها. إن النقطة الأهم بالنسبة إلى طبيعة الروح ليست علاقة ما هو في ذاته بما هو في حقيقته بل علاقته بما هو بوصفه ما يعلم ذاته. ومن ثَم فهذا الذي يعلم ذاته لأنه بالجوهر وعي هو الحد الأساس لحقيقته الفعلية»[١٧٩] (ص ١١٢).

إن مسائل نظرية المعرفة حول شروط إمكان المعرفة، مسائل لا

---

(١٧٧) Ebd., s.24f und s.29.

(١٧٨) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil: Die Philosophie der Geistes* (1830), HW 10, s.17.

(١٧٩) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grudrisse. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie* (1830), HW 9, s.17.

معنى لها في ميتافيزيقا علم الروح بذاته ميتافيزيقاه التأملية التي يقول بها هيغل. فالروح فعل معرفة والعلم روح. لذلك فإن هيغل يرفض منذ **فنومينولوجية العقل** وإلى غاية صوغ الموسوعة المتأخر سنة ١٨٣٠ مبادرة نقد كنط: «لا شيء يدعو إلى أن نقدّم علاج مسألة المعرفة بدلاً من الذهاب مباشرةً إلى معرفة ما هو موجود بحق»[(١٨٠)]:

«إن إحدى وجهات النظر الرئيسة في الفلسفة النقدية هي القول إنه قبل أن نتوجه إلى معرفة الله وجوهر الأشياء. . .إلخ، لا بد من فحص القدرة المعرفية ذاتها لمعرفة هل هي قادرة على تحقيق مثل هذه المهمة أم لا. وينبغي على المرء ـ حسب وجهة النظر هذه ـ أن يعرف الآلة قبل أن يشرع في العمل الذي يتحقّق بواسطتها إذ لو كانت الآلة قاصرةً لذهب الجهد المبذول كله سدى»[(١٨١)].

وما كانت الفلسفة عليها بديلاً من ذلك أن «تتوجه إلى المعرفة الحقيقية لما هو موجود بحق، فإنّه ليس لها إلا الانشغال بالعمل الحقيقي الذي لعقل الأمر ذاته من أجل إيصاله إلى الوعي»[(١٨٢)]. وذلك بالذات ما لا يعلمه الوعي العادي. لذلك، فإن هيغل ينقد أيضاً فلسفات المعرفة التي جمدت في هذا المستوى من الوعي تجريبوياً:

«إن الطابع المتناهي للمعرفة يكمن في افتراض أنه يوجد عالمٌ سابق على علمه، وأن الذات العالمة تظهر فيه باعتبارها لوحة بكراً، (. . .) وهذا العلم لا يعلم ذاته بعد باعتبارها فاعلية المفهوم الذي هو هي في ذاته، لكنه ليس إياها عند ذاته. وحتى نهجه المعرفي فإنه يبدو له وكأنه نهج منفعل في حين أن هذا النهج نفسه نهج فاعل»[(١٨٣)].

لم يكن هيغل مهتماً في منطقه (ميتافيزيقا الروح)، مثل التجريبيين البريطانيين بالذات التي تحقق المعرفة التجريبية، ولا مثل كنط بالأنا

---

(١٨٠) Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, HW 5, s.27.

(١٨١) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s.68.

(١٨٢) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik* (1830), HW 8, s.53.

(١٨٣) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschat im Grudrisse* (1820), HW 7, s.85.

بوصفه ذاتاً متعالية، بل إن اهتمامه يتجّه نحو الروح أو المفهوم أو الفكرة أو المطلق باعتباره ذلك ذاتاً جوهرية ـ الذات بوصفها جوهراً[١٨٤]. لذلك فإنّه لم يعد بالوسع أن ندرج في نظرية المعرفة نظرية هيغل حول العقل الذي يعرف ذاته ويعلمها. وأعظم قرب من نظرية المعرفة وصلت إليه فلسفة هيغل تحقق بفضل **فنومينولوجيا العقل** المبكرة التي هي لهذه العلة جديرة بسامي الاعتبار.

فنومينولوجيا العقل (الروح)

قدّم هيغل البديل الذي أضافه إلى المثالية الألمانية، وذلك في المقام الأول سنة ١٨٠٧ في **فنومينولوجيا العقل (الروح)**[١٨٥] التي هي فلسفة واقعية لتاريخ «تكوين الوعي» الذي ولي من حيث الدفقة التاريخية ـ وليس في حصائله ـ نسق شلنغ للمثالية المتعالية[١٨٦]. والأمر فيه يتعلّق بـ «المعرفة الحقيقية» بما «ينجزه الوعي». والغرض هو «صيرورة العلم عامة أو بفعل العلم»[١٨٧] والهدف هو «بصيرة الروح النافذة في ما هو فعل علم»[١٨٨]. إن هذا العمل الذي كان في الأول قد خطط له بعنوان **علم تجربة الوعي** وألقي في شكل دروس سنة ١٨٠٦ في يينا أصبح موضوعه بوصفه فنومينولوجيا «العلم الذي هو بصدد الظهور». وبخلاف ما عليه الأمر في كتابه **علم المنطق** أو في **موسوعة العلوم الفلسفية المختصرة**، يبدأ هيغل تحليله هنا من «الوعي الطبيعي (العادي)» من مباشرة البداية لليقين الحسي. وقد كتب هيغل في فصل «الوعي» حول «اليقين الحسي أو المشار إليه والظن»:

«إن فعل العلم الذي هو في المقام الأول أو بصورة غير مباشرة

---

(١٨٤) Hegel, *Enzyklopädie der phlosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik* (1830), HW 8, s.379.

(١٨٥) Zum Thema «Das Absolute als Subjekt» vgl. Hyppolite 1973.

(١٨٦) Vgl. Claesges 1981; Hyppolite 1978 2; Köhler/Pöggeler 1998. Zum Begriff «Phänomenologie» vgl. Bonsiepen 1988, s.IX-XVI.

(١٨٧) Zu Hegels Kritik an Schellings Konzept des Absoluten vgl. die «Vorrede» sur Phänomenolgie.

(١٨٨) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s.31.

موضوعنا لا يمكن أن يكون إلا ذلك الذي هو ذاته العلم المباشر علم المباشر أو علم الموجود. فعلينا كذلك أن ننهج نهجاً مباشراً أو نهج التلقي، ومن ثَمّ ألا نغير في سلوكنا شيئاً مما فيه كما هو فيه، وأن نمتنع عن تصوّر فعل الإدراك العقلي.

إن المضمون العيني لليقين الحسي يجعل هذا اليقين يبدو بصورة مباشرة وكأنه المعرفة الأكثر ثراءً، بل هو يجعله يبدو معرفة ذات ثراء لا متناه، وكذلك معرفة لا يمكننا أن نعدوها إذا تعلّق الأمر بالمكان والزمان باعتبارهما الحيز الذي تفشو فيه المعرفة، كما لا يمكننا أن نستوفيهما بعملية القسمة اللامتناهية إذا تعلّق الأمر بقطعةٍ نأخذها من هذا التمام. ثمّ إن هذه المعرفة تبدو وكأنها المعرفة الأكثر حقيقة؛ إذ إنها مع ذلك لم تهمل أي شيء من الموضوع، بل إنه ماثل أمامها بكامل تمامه. لكن هذا اليقين يظهر في الواقع بمظهر الحقيقة الأكثر تجريداً وفقراً. فهو يقول في ما يعلم «إنه» وحقيقته لا تتضمن إلا وجود الشيء (الذي يدعي علمه). أما وعيه فهو في هذا اليقين مجرد «أنا» خالص أو إن «أوجد» ليست فيه إلا مجرد «هذا». وليس أنا في ذلك إلا «هذا» خالصاً. فـ «أنا» (بما هو) الـ «هذا» لست متيقناً من الشيء لأن أنا من حيث هو وعي بذلك ينميني فيحرك أفكاري تحريكاً متنوعاً.

كما إني لست متيقناً من الشيء لأن الشيء الذي أنا متيقنٌ منه يكون بتوسط كثرة من الصفات المختلفة علاقةً ثرية في ذاتها أو سلوكاً متعدد الوجوه بالإضافة إلى أشياء أخرى. إذن فكلا الأمرين (الأنا والشيء) لا تعنيه حقيقة اليقين الحسي (ص ١١٣)، فلا الأنا ولا الشيء له دلالة التوسط متنوع الوجوه. فليس للأنا دلالة فعل تصور، أو فعل فكر متعدّد الوجوه، ولا الشيء كذلك له دلالة الصفات متعددة الوجوه، بل إن الشيء موجود، وهو موجود لأنه موجود لا غير. وذلك هو الأمر الجوهري في العلم الحسي، وهذا الوجود الخالص أو هذه المباشرة البسيطة هي عين حقيقته. وكذلك الشأن بالنسبة إلى اليقين باعتباره علاقةً أو علاقة مباشرة خالصة. فالوعي هو «أنا» ولا شيء أكثر من ذلك، إنه «هذا» خالص. والشخصي لا يعلم «هذا» خالصاً أو «الشخصي».

ولكن إذا نحن أمعنا النظر، فإن ههنا أشياء أخرى كثيرة تتدخل كذلك في الوجود الخالص الذي يكون جوهر هذا اليقين ويعبّر عنه عبارة حقيقته. فاليقين الحسي الحقيقي ليس مجرد هذه المباشرة الخالصة بل هو أحد أمثلتها. فبين ما لا يحصى من الفروق الحاصلة نجد في كل مكان الاختلاف الرئيس المتمثل في كوننا نجد فيه في آن أن كلا الـ «هذين» المشار إليهما يصدران عن هذا الوجود الخالص، فيكون أحد الهذين هو «أنا» ويكون الهذا الثاني هو «الموضوع». فإذا تأمّلنا هذا الفرق تبيّن لنا ألا أحد منهما يكون في اليقين الحسي مقتصراً على كونه مباشراً بل هو في آن غير مباشر: فاليقين يحصل عندي بتوسط الغير أعني بتوسط الشيء. والشيء هو بدوره يحصل اليقين به بتوسط غيره أعني بتوسط الأنا»[(١٨٩)].

وفي مسار لاحق، توجه هيغل إلى مسألة الإدراك الحسي وإنجازات العقل حتى يعيد بناء الطريق كلّها على ما يعده العقل لذاته من علم. وفنومينولوجيا العقل هي في المقام الأول عرض ووصف لهذه الطريق. وهي في الحقيقة ليست كذلك بمعنى علم نفس تجريبي أو بمعنى نظرية معرفة. إنها «فلسفة العقل»، وبما هي كذلك فإنّها تحوز منذ بداية العرض بعد على العلم القطعي التام، أعني ذلك العلم الذي يبلغ في غاية الوصف التكويني إلى مفهوم العلم التأملي. وعلى هذا الأساس يستنير الوعي الطبيعي خلال طريقه التي توصل إلى وحدة الوعي (من حيث هو موضوع) والوعي بالذات (من حيث هو مفهوم الموضوع). إن ما يطلبه هيغل هو «اكتشاف طريق الوعي الطبيعي الذي يدفع إلى العلم الحقيقي» أو «طريق النفس التي تقطع سلسلة أشكالها باعتبارها مراحلها الكامنة في طبيعتها حتى تبلغ صفاء العقل، خلال تجربتها التامة عن ذاتها فتصل إلى معرفة ما هو هي في ذاتها»[(١٩٠)].

إن مسألة «كيف نصبح ذوات من خلال (تجاوز) الموضوع؟» تتبين في الغاية مسألةً قد وُضعت الوضع الخاطئ: ففي العلم المطلق يتم

---

(١٨٩) Ebd.,s.32.

(١٩٠) Ebd., s. 82f. Vgl. hierzu Wieland 1973.

نسخ[١٩١] الفصل بين الذات والموضوع وبين العالم (المدرِك) والمعلوم (المدرَك). وقد أمدّ هيغل إلى حدّ هذه الغاية قوساً واسعة للأشكال التاريخي، التي لعملية الوعي التي تطابق ما يصل بين العصر القديم والحقب التاريخية، وكذلك «نفي كل درجة موالية للدرجة السابقة نفياً محدداً». فمن اليقين الحسي وما يرتبط به من الظن الخالص مروراً بالإدراك (المغالط) والوعي بالذات، ووصولاً إلى العقل والروح («المعروف والمنكر» والتربية والأخلاق) وإلى الدين والفن وكذلك في الأخير إلى العلم المطلق:

«إن الهدف أي العلم المطلق أو العقل المدرك لكونه عقلاً طريقه هي تذكر العقول كيف هي في ذاتها وكيف تحقّق نظام مملكاتها. وحفظها بمنظور وجه وجودها الحر من حيث شكله الاتفاقي العارض هو التاريخ بمقتضى وجه نظامه المفهومي. لكنّه تاريخ علم ظاهر علمه. وكلا الأمرين معاً أعني التاريخ المفهوم (التاريخ + المفهوم) يكونان التذكر وجهاز الذهن بالنسبة إلى العقل المطلق، وواقع كرسيه الفعلي وحقيقته ويقينه، أعني ما من دونه يكون العقل التوحد الفاقد للحياة»[١٩٢].

وحتى عندما يقتصر على ما ليس هو أكثر من «عرض ظاهر العلم» فإنه يسعى في المدخل إلى استراتيجية النقد الموجّه إلى تصوّرات للمعرفة والعلم، تصوّرات تنطلق من علاقة خارجية للمعرفة مع الموضوع ـ وبالنسبة إلى هيغل إلى المطلق في الغاية ـ ومن ثَمّ من (تصور لـ)نظرية المعرفة بوصفها آلة:

«وبدلاً من مثل هذه التصوّرات وضروب القول غير المفيدة، والتي تعتبر فعل المعرفة آلةً لتحصيل المطلق أو وسيطاً بفضله نلمح الحقيقة. . .إلخ، علينا أن نتخلّص من هذه العلاقات التي بمقتضاها كلّ تصورات المعرفة هذه، تعتبر فعل العلم مفصولاً عن المطلق والمطلق مفصولاً عن العلم وبدلاً من التعلّل الذي يبرر عجز العلم بالاستمداد من افتراض مثل هذه العلاقات حتى يتخلّص من جهد العلم ويضفي في آن

---

(١٩١) Vgl. hierzu Westphal 1973

(١٩٢) Ebd., s. 72f.

على نفسه مظهر الجهد والجدية، وكذلك بدلاً من الجواب عن كل هذا التحير يمكنكم أن ترفضوها بوصفها تصورات اتفاقيةً وتحكميةً، وأن تعتبروا ما يرتبط بها من استعمال لكلمات، مثل: المطلق والمعرفة والموضوعي والذاتي وعدد آخر لا يحصى من الكلمات (ص ١١٤) التي تفترض دلالتها معلومة بصورة عامة هي في الحقيقة مجرد خدع. ذلك أن التمشي الذي يعتبر دلالتها تارة معلومة علماً عاماً وطوراً بأنّ المرء يملكها بذاته يبدو بالأحرى عين التهرب من الأمر الأساس أعني بالذات التهرّب من الإتيان بهذا المفهوم»[١٩٣].

إن برنامج هيغل البديل والمتعلّق بـ «جعل التاريخ التام لتكوين الوعي ذاته علماً» وضعه هيغل في مدخله لـ «**فنومينولوجيا العقل**» **(الروح)**:

«ونظراً إلى أن هذا «العُرُوض» موضوعه هو ظاهر العلم فإنه لا يبدو لنفسه الشكل الحقيقي الحر للعلم المتحرّك بذاته، بل هو يمكن أن يُعتبر من منطلق هذا المنظور طريق الوعي الطبيعي الذي يدفع إلى العلم الحقيقي (...)، فالوعي الطبيعي سيتبين مجرد مفهوم للعلم أو هو ليس علماً حقيقياً. ولكن خلال اعتباره ذاته مباشرة العلم الحقيقي بالأولى، فإن لهذه الطريق دلالةٌ سلبية ويعتبر بالأولى فقداناً لذاته ما هو تحقيق للمفهوم، ذلك أنه يفقد حقيقته خلال قطعه هذه الطريق. ولذلك فإن هذه الطريق يمكن أن تعتبر طريق الشك أو بحق طريق اليأس إذ إن ما يحصل خلال قطعها ليس هو بالذات ما اعتدنا على اعتباره شكاً أعني التردد بين هذه الحقيقة المظنونة، أو ذلك التردد الذي تتلوه العودة إلى تلك الحقيقة بحيث إن الأمر يؤخذ في الغاية كما كان قبل الشك، بل إنّه غوصٌ واعٍ في عدم حقيقة العلم الظاهر، علم ما هو الأحق الذي ليس هو بالأحرى إلا المفهوم الذي لم يتحقّق. ومن ثَمّ فهذه الشكاكية التي تحقق التمام ليست هي أيضاً تلك الشكاكية التي يتوهم صاحب الكبرياء الجدي الساعي إلى الحقيقة والعلم أنه قد أعدّ نفسه لها وتجهز من أجلها أعني ذلك العزم على عدم الاعتماد على فكر

(١٩٣) Ebd., s. 591.

الغير في العلم بل فحص كل شيء بذاته ولا يتبع إلا الاقتناع الشخصي، أو بصورة أفضل إنتاج كل شيء بذاته، وألا يعتبر حقيقياً إلا ما هو من فعله الذاتي. إن سلسلة ما يقطعه الوعي على هذه الطريق من أشكاله الذاتية هي بالأحرى التاريخ التام لتكوين الوعي ذاته حتى يصبح علماً. وهذا المشروع يضع التكوين على نحو المشروع البسيط باعتباره معطى وحاصلاً سابقاً لكن هذه الطريق تعارض عدم حقيقة التحقيق الفعلي هذا (. . .).

إن تمام أشكال الوعي غير الحقيقي سيحصل بفضل ضرورة التقدم وترابط العلاقات. وحتى يصبح ذلك مفهوماً يمكن أن نقدم، ملاحظين أن عروض ما ليس بحقيقي من الوعي في عدم حقيقته ليس هو مجرد حركة سلبية. فمثل هذه الرؤية وحيدة الوجه لها الوعي الطبيعي بها عامة، والعلم الذي يجعل وحدة الوجه جوهراً له هو أحد أشكال الوعي غير التام الذي يقع حتى خلال مسار الطريق فيصبح معطى. إنه بالذات (الرؤية) الشكاكية التي يرى (صاحبها) العدم دائماً في النتيجة فيغفل عن كون العدم يحدّد عدم الأمر الذي هو ناتج عنه. فالعدم لا يعتبر إلا عدم مصدره وهو في الواقع نتيجة حقيقية، بل إنه من ثَم أمر محدد وله مضمون. إن الشكاكية التي تنتهي بمجرد العدم أو بالخلاء يمكن ألا تتقدم، فتتجاوز ذلك الأمر بل ينبغي أن تنظر هل إن شيئاً جديداً يحصل له وما ذلك الشيء الذي يحصل له حتى يرمى به في سحيق الخلاء. أمّا في خلال تصوّر النتيجة كما هي في الحقيقة باعتبارها نفياً محدداً فيصدر بذلك مباشرةً شكل جديد، حيث يحصل التقدم بذاته خلال السلسلة التامة للأشكال.

إلا أن الهدف ضروري للمعرفة، وهو مرسوم في سلسلة التقدّم إنّه موجود كذلك، حيث لم يعد عليه أن يتجاوز نفسه حتماً، وحيث يجد نفسه ويكون المفهوم مطابقاً للموضوع، والموضوع مطابقاً للمفهوم، وبالتالي فالتقدم نحو هذا الهدف لا يمكن إيقافه ولا يمكنه أن يجد ما يشفي غليله في أي مرحلةٍ متقدمة على تحقّقه التام. وما هو مقتصر على حياته الطبيعية يمكن ألا يتخطى وجوده المباشر. لكن غيره سيخرجه

ويدفعه إلى الأمام وكونه يقتلع خارج ذاته هو موته. والوعي هو مفهومه بالنسبة إلى ذاته، وبذلك فهو مباشرة تخطٍّ للمحدود. ولما كان المحدود منتسباً إليه فإنّه يتخطّى ذاته فيكون الماوراء موضوعاً مع الجزئي في آن، حتى لو كان مقتصراً كالحال في الحدس المكاني إلى جانب المحدود. وهكذا فالوعي ينفعل بهذا العنف المتمثّل في إرضاء القضاء على المحدود من ذاته (. . .).

إنّ هذه الحركة الجدلية التي تعدّ الوعي في ذاته، كما تعدّه من حيث علمه، وكذلك من حيث موضوعه (ص ١١٥) ـ ما كان ذلك بالنسبة إليه ما ينبع منه الموضوع الحقيقي الجديد ـ هي حقاً ما سيسمى تجربة. ويوجد في هذه العلاقة بالمجرى الذي أشرنا إليه، حيننا هذا، وجه آخر علينا إثارته من قرب، وجه سيتم من خلاله إلقاء ضوء جديد على الوجه العلمي من العرض الموالي. فالوعي يعلم شيئاً وهذا الموضوع (الذي يعلمه) هو الماهية أو ما في ذاته، إلا أنه كذلك ما في ذاته بالنسبة إلى الوعي ومن ثَم يحصل التباس معنيي هذا الأمر الحقيقي. فنحن نرى الآن أن للوعي موضوعين **أولهما** هو ما في ذاته الأول والثاني، هو هذا الذي في ذاته بالنسبة إليه. وهذا الأخير لا يبدو أولاً إلا تفكير الوعي في ذاته، ويبدو تصوراً وليس موضوعاً وليس هو إلا علمه بذاك الأول. إلا أنه كما سبق أن بينا يتغير بذلك عنده الموضوع الأول فلا يبقى ما في ذاته بل هو يصبح عنده نوعاً من الـ «ما في ذاته» الذي ليس هو إلا «ما في ذاته» بالنسبة إليه. وبذلك فالأمر هو كما يلي: إن «ما كونه بالنسبة إلى الوعي» هذا الـ «ما في ذاته» أو إن الحقيقي يعني إن هذا هو الجوهر أو هو موضوعه. وهذا الموضوع الجديد يتضمّن «لا ـ شيئية» الأول إنه التجربة التي وقعت عليه (. . .).

إن التجربة التي يحققها الوعي على ذاته، يمكن بمقتضى مفهومها أن تدرَك باعتبارها ليست أقلّ من النسق الكامل للوعي أو المملكة الكاملة لحقيقة العقل، بحيث إن أوجهه تعرض في تحديدها الخاص هذا، وهي ليست أوجهاً مجردة وخالصةً بل هي كما هي، بالنسبة إلى الوعي أو هي تحصل كما يحصل الوعي ذاته في علاقته بها، حيث هي

أوجه أشكال الوعي كلها. وخلال جهدها الساعي إلى وجودها الحقيقي يتمّ الوصول إلى نقطة يتخلّص فيها الوعي من مظهره الذي هو مرتهن بما فيه من أجنبي باعتباره بالنسبة إليه غيراً أو حيث يصبح الظهور مماثِلاً للماهية وحينئذٍ يتطابق عرضه مع هذه النقطة بالذات من علم العقل وأخيراً ففي حين يتصوّر هو ذاته هذا باعتباره عين جوهره فإن الوعي سيعرف بكونه طبيعة العلم المطلق ذاتها»[١٩٤].

إنّ الفلسفة التي تقدر بوصفها «فنومينولوجيا» على إنارة العملية الجدلية كلها بفضل العلم ذي الإدراك المفهومي، (وباعتبارها) علم تجربة الوعي أعني «علم العلم الظاهر» ينبغي أن تكون النظرية الشاملة لنسق كل هذه العملية:

«إن كون الحقيقي لا يكون حقيقياً بالفعل، إلا بوصفه نسقاً أو إن كون الجوهر هو بمقتضى جوهره ذات، تمّ التعبير عن ذلك بالتصور الذي مفاده أن المطلق يعبّر عن نفسه بوصفه عقلاً وهو المفهوم الأسمى والأجل الذي ينتسب إلى العصر الحديث وإلى دينه. إن العقلي هو وحدة الحقيقي إنه الماهية أو الـ «ما هو موجود في ذاته» ـ إنه القائم بمسعاه والمحدّد إنه كونه غيراً وكونه للذات ـ إنه ما يكون في هذا التحدّد أو كونه خارج ذاته مع بقائه في ذاته ـ أو إنه «في ذاته» و«لذاته». لكن هذا الكون في الذات وللذات ليس هو كذلك إلا بالنسبة إلينا أو هو في ذاته إنه الجوهر العقلي. وينبغي أن يصبح لذاته عينها. ينبغي أن يصبح علم العقلي وعلم ذاته باعتباره عقلياً أعني أنه ينبغي أن يكون موضوع ذاته ولكنه يكون بالذات مباشراً باعتباره موضوعاً منسوخاً ومنعكساً على ذاته. فليس هو لذاته إلا عندنا في حدود كون مضمونه العقلي هو الذي أنتجه بنفسه. ولكن في حدود كونه لذاته حتى عند ذاته، فإن هذا الإنتاج الذاتي أو المفهوم الخالص هو بالنسبة إليه في مقام الوسط الموضوعي، حيث يكون وجوده وهو على هذا النحو يكون في وجوده لذاته موضوعاً منعكساً على ذاته. إن العقل الذي يعلم أنه تطوّر على هذا النحو باعتباره

(١٩٤) Ebd., s.70f.

عقلاً هو العلم. وهذا العلم هو حقيقته الفعلية ومملكته التي يبنيها في وسطه الذاتي»[١٩٥].

جلبت فلسفة العقل الميتافيزيقية التي لهيغل على نفسها نقداً مبكراً. من ذلك مثلاً نقد يسار الهيغليين الشباب وماركس. والنقد الذي يقول إن فلسفة هيغل التي وضعت العالم مثالياً على رأسه لم تصمت قط. وليس قصدنا هنا الكلام على تبريرها. وبدلاً من ذلك فنحن نهتم بأغراض هيغل (في فلسفته). إذ نجد غرضين وثيقي الترابط في ما بينهما يتخلّلان عمله كله في أبعاده النظرية كما في أبعاده العملية: نقد المنزلة الناقصة للفردية بمقتضى شروط الانفصام والاغتراب. وفكرة التقدّم الممكن في الوعي بالحرية:

«إذا كان علم الفكرة أعني علم الإنسان بكون ماهيته وهدفه وموضوعه؛ وهي (ثلاثتها) الحرية، وأن هذا العلم علم تأملي، فإن تلك الفكرة عينها هي حقيقة البشر الفعلية وهي حقيقتهم ليس من حيث هم مالكوها بل من حيث هم هي»[١٩٦].

يرى هيغل أن الحرية التي هي ممكنة فكرياً، والموجودة في المفهوم التأملي، تهدّدها تلك الفردية والذاتية التي نتجت عن المجتمع المدني الحديث. ويبين ذلك مثلاً التأمل الديني الفلسفي الوارد في **الفنومينولوجيا** حول «الإحساس المؤلم للوعي الشقي بأن الله ذاته قد مات وهذه العبارة الفَضّة هي عبارة العلم البسيط الأعمق وعودة الوعي إلى أعماق ظلام «الأنا=أنا» الذي لم يعد يميّز شيئاً خارجه ولا يعرفه»[١٩٧].

وبالمقابل مع ذلك ينبغي (ص ١١٦) للفلسفة أن تتمسّك بأن «الأمر كلّه يتعلق بألا يُتصوّر الحق جوهراً، بل ينبغي أن يُتصوّر ذاتاً وأن يُعبّر

---

(١٩٥) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes* (1830), HW 10, s.302.

(١٩٦) Ebd., s.28.

(١٩٧) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes* (1830), HW 10, s.302.

عنه بكونه ذاتاً وتعييناً ينبغي أن يكون ذلك كذلك إلى أبعد حد»[198]. إن «تمام العقل في صيرورته غيراً لم يعد الجوهر عينه، بل هو أمر أسمى من ذلك، إنه المفهوم، إنه الذات»[199].

إذا كان الشخص الكلي أو العقل الواعي بذاته خلال تكوينه هو «موضوع الفنومينولوجيا الهيغلية»، فإن لذلك كذلك أساساً في كون الفرد «الشخصي (. . .) (الذي) هو العقل غير التام هو شكل عيني (من العقل الكلي الذي) يحدّد وجوده كله فيسود عليه»[200]:

«لكن هذا الفعل والصيرورة اللذين يصبح الجوهر بفضلهما ذا وجود فعلي هو اغتراب الشخصية. ذلك أن كون المرء ذاتاً بصورة مباشرة وكونه من دون اغتراب يجعله عديم الجوهر، وهو عمل هذه العناصر الجنونية فيكون جوهره حينئذٍ عين اغترابه (صيرورته متموضعاً خارج ذاته)، والاغتراب هو الجوهر أو القوى العقلية التي تتحوّل إلى عالم بصدد الانتظام فتتحقق مقوماته وتبرز. إن الجوهر هو على هذا النحو عقل، إنه وحدة الذات الواعية بذاتها ووحدة الجوهر، لكن الأمرين لهما كذلك دلالة الاغتراب كل منهما بالنسبة إلى الآخر»[201].

إن النبرة التي يتكلّم بها هيغل عن الفرد الشخصي يتخلّلها وجدان سالب بالكامل. والمخرج الذي يطلبه هيغل مخرج هش، إنه يؤدّي إلى تأسيس ميتافيزيقي لضرورة الاغتراب بالنسبة إلى التحقق الذاتي للعقل.

٥ ـ إطلالة على التطور الحاصل بعد هيغل

إن التطوّر الذي حصل في مجال نظرية المعرفة منذ بيكون بلغ في نسق هيغل إلى ذروته ونقطة تحوله الموالية للكنطية. ومنذئذٍ سادت ثلاثة مذاهب باعتبارها المذاهب التي تقبل باعتبارها صالحة:

١ ـ الفلسفات المضادة للعقلانية.

---

(١٩٨) Hegel, *Phänomenolgie des Geistes* (1807), HW 3, s.572.

(١٩٩) Ebd.s.22f.

(٢٠٠) Hegel, *Wissenschaft der Logik II* (1813-1816); HW 6, s.249.

(٢٠١) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s.31.

٢ ـ تحويل مسائل الفلسفة إلى النزعة التجريبية والطبعانية ذات الطابع الوضعي العلمي.

٣ ـ ضروب من اللجوء إلى كنط سواء كان ذلك في نظرية العلم الحاسمة التي صدرت عن أزمة العلوم الوضعية أو في ما بعد الكنطية.

لم تكن المثالية الألمانية بعد كنط وفي زمن هيغل مقتصرةً على مجال نظرية المعرفة. فأرتور شوبنهاور (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠) كان معاصراً ومعارضاً لها معارضةً تامة. وكانت رسالته **في الأصل الرباعي لمبدأ العلة الكافية** قد صدرت سنة ١٨١٣. وكانت الطبعة الأولى لعمله الرئيس **العالم باعتباره إرادةً وتصوراً** قد صدرت بعد سنة ١٨١٩. وحسب شهادة ذاتية منه سنة ١٨٤٧ في تصدير الطبعة الثانية من رسالته وجه شوبنهاور هجوماً ضدّ هيغل قائلاً خاصةً «إن عقول جيل العلماء الحالي قد عمّته الفوضى بسبب اللامعقول الهيغلي: فقد أصبحوا عاجزين عن التفكير أجلافاً ومخدّرين إنهم غنيمة المادية السطحية»[٢٠٢] (وقصده المادية المؤسسة على الفسيولوجيا كما مثّلها فوجت مولشوت ول. بوشنر مثلاً في منتصف القرن التاسع عشر).

وفي سنة ١٨٥٢ اعتبر شوبنهاور لبَّ نظريته ـ الفرق بين التصور والموضوع غير مقبول: فالعالم تصوّر ـ اعتبر هذه القضية، وكذلك فلسفته كلها «مجرد استكمال لمثالية كنط المتعالية»[٢٠٣]. وهذا نصّ المقدّمات لوضع هذه الأصناف الأربعة من مبدأ العلة الكافية أعني أصل الصيرورة وأصل المعرفة وأصل الوجود وأصل العمل: «إن وعينا العارف باعتباره حساً خارجياً وباطنياً (تلقّياً) ممثّلاً لحصاتنا وعقلنا ينقسم إلى ذات وموضوع ولا يتضمّن شيئاً آخر غير ذلك. وكون الشيء موضوعاً للذات وكونه تصوراً لها هما الأمر نفسه. كل تصوراتنا هي موضوعات الذات وكل موضوعات الذات هي تصوراتنا»[٢٠٤].

(٢٠٢) Ebd., s. 359.

(٢٠٣) Schopenhauer, 1916, Bd.1, s.VII.

(٢٠٤) Ebd., s. XIIf.

وفي أحد شروحه لاستعمال عبارة «موضوع حقيقي» أكّد شوبنهاور بأنّه لا ينبغي أن يفهم منها شيئاً آخر غير «التصورات المترابطة القابلة للحدس باعتبارها عين الواقع العيني الذي أصبح كياناً مؤلّفاً وباقياً على ثباته الدائم في المثال»(٢٠٥). ونحن «نجد دائماً في فلسفة الأساتذة، أساتدة الفلسفة بكل بساطة أن أحداس العالم الخارجي من شأن الحواس (. . .) لكننا لا نجد عندهم أدنى كلام عن عقلانية الحدس وبالتعيين كون الحدس هو في أمره الأساس عمل العقل الذي (. . .) يخلق العالم الخارجي الموضوعي قبل كل شيء وينتجه من المادة الخام لبعض الأحاسيس الحاصلة في أعضاء الحس»(٢٠٦). وبالنسبة إلى شوبنهاور فإن «موضوع الحس الباطن الذات ـ الفاعلية لـ) ـلإرادة» « أي ما يرد في الوعي بالذات باعتباره موضوعاً» وباعتباره المعروف لا يرد في فعل المعرفة «إلا بوصفه إرادة حصراً». ومن ثَمّ فإن الذات لا تعرف نفسها إلا بوصفها ذاتٌ مريدة ولكن ليس بوصفها عارفةً (. . .) وهكذا من ثَمّ فإنّه لا يوجد أي معرفة بفعل المعرفة لأن ذلك لو حصل لاقتضى أن تنفصل الذات العارفة عن فعل المعرفة ومع ذلك تعرف فعل المعرفة وذلك أمر ممتنع»(٢٠٧).

إن كتاب **العالم باعتباره إرادةً وتصوراً** يستخرج من الخيار الممتنع بأنه «لا توجد معرفة بالمعرفة»، وبالتالي لا وجود لنظرية ممكنة في المعرفة تستخرج النتيجة المتناسقة بوصفها حقيقة قبلية للقضية التي يجزم بها: **(ص ١١٧)** «العالم هو تصوري» في ما يكافئ ما(٢٠٨) يوصل إلى الأولية القائلة «إن العالم هو إرادتي». وعكس العلاقة وعودتها إلى باركلي يُتِمُّهما شوبنهاور باللجوء إلى فلسفة الفيدانتا «لحكماء الهند»(٢٠٩) وفي الغاية إلى «نرفانا البوذيين»(٢١٠). ومع هذا الميل ظهرت في الوقت نفسه النزعة العدميّة التي للقرن التاسع عشر على ركح الأحداث. وكان مفاد ما يقتضيه ذلك أنه ليس على المرء أن يتجنب النتيجة المتناسقة

---

(٢٠٥) Ebd. s.27.

(٢٠٦) Ebd., s.33

(٢٠٧) Ebd., s.51.

(٢٠٨) Ebd., 140f.

(٢٠٩) Schopenhauer, 1916, Bd. 2, s.3ff.

(٢١٠) Ebd., s.482.

التي مؤداها «أنه مع النفي الحرّ والتخلّي عن الإرادة، فإن تلك المظاهر هي بدورها قد تمّ تجاوزها، ذلك الدفع والتحريك الدائمين الخاليين من الهدف واللذين لا يهدآن في كل درجات الموضوعية التي منها وبها يتقوّم العالم (. . .) لا إرادة ولا تصوّر ولا عالم. لكنّه يبقى لدينا العدم»[٢١١].

ومع التطوّر الأوسع في المسائل المعرفية وقبل كل شيء مسائل معرفية في العلوم الطبيعية ـ في المقام الأول مسائل معرفية في الفسيولوجيا ثمّ علم الطبيعة اللذين تجاوزا بالنقد الذاتي المرحلة القصيرة لوضعانيتهما ـ سنسمع الدعوة إلى نظرية معرفة فلسفية من جديد. وسيزداد الاقتناع قوةً بأنه بعد نهاية المثالية التأمّلية لا بدّ من نظرية في العالم ومن نظرية في معرفة العالم دون ميتافيزيقا سواء كان العالم عالم المثل أو عالم الأشياء ـ . لكن هذه النظرية ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار أن المادية وكذلك الوضعانيّة لم تفتح أي منهما طرقاً جديدة. كما إن محاولات إعادة تأسيس المثالية ـ هكذا بتنا مقتنعين ـ قد فشلت: فالمثالية ليست إلا الضدّ الخالص للمادية. فهي مثلها تدّعي أنّها تستطيع أن تفسّر العالم تفسيراً وحدانياً، أعني أنها تعتبره صادراً عن مبدأ وحيد. ولما كان هذا المبدأ الوحيد هو الفكرة أعني العقل فإن الصراع مع علوم الطبيعة والمنهج التجريبي بات مرتسماً في هذه النظرة. ومن جهةٍ ثانية تبيّن أن الوضعانية بوصفها ساذجة وبسيطةً لأنّها بمبدئها ـ إطلاق معطيات الحواس ـ تجمد حول عالم جاهز ومعطى. ومن ثَم فهي بالذات لا تأخذ بعين الاعتبار أن العلوم الطبيعية قد اعترفت في هذه الفترة بالترابط الوثيق بين الاستقراء والاستنتاج وبين الملاحظة والتأويل. وبعبارة أخرى فلأنّ عالم المثاليين ليس عالماً حقيقياً وعالم الوضعانيين عالم بلا عقل، نمت الحاجة إلى نظرية يكون فيها العالم وتكوينه بوساطة المعرفة وحدةً في العلم. إن فكرة تأسيس معرفة العلم على الوقائع وحدها وبواسطة قوانين تعتمد على فكرة السببية التي تكون متحرّرة من إزعاج الشكاكية أصبحت موضع سؤال. فحتى في العلم التجريبي ظهر الرأي القائل إن

(٢١١) Ebd., s. 468.

قوانين الطبيعة ما هي إلا قضايا التشريع بواسطة المعرفة. وما كان نومولوجي (علم القوانين) أصبح في الكنطية المحدثة فلسفة علوم التجربة - سواء كانت علوم طبيعة أم علوم ثقافة - نوموتيتيك (علم الوضع). فليس الواقع هو الذي يملي على المعرفة قوانينها بل فعل المعرفة يكون قوانين لواقع ظاهراتي.

إن الطريق التي سيتم سلوكها الآن تعيدنا إلى ما قبل فلسفات المثالية الألمانية الموالية للكنطية. إنها تعود بنا إلى كنط:

١ - إلى فلسفات العلماء الساذجة.

٢ - إلى الكنطية المحدثة[٢١٢].

هنس يورغ زندكولر

أدبيات للتوسع في البحث

حول كنط

Baumanns, Peter. *Kants Philosophie der Erkenntnis: Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der «Kritik der reinen Vernunft»*. Würzburg: Königshausen and Neumann, 1997.

Baumgartner, Hans Michael. *Kants «Kritik der reinen Vernunft»: Anleitung zur Lektüre*. Freiburg; München: Alber, 1991.

Guyer, Paul. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge [UK]; New York: Cambridge University Press, 1987.

Höffe, Otfried. *Kants Kritik der reinen Vernunft: Die Grundlegung der modernen Philosophie*. München: Beck, 2003.

Kitcher, Patricia (ed.). *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 1998. (Klassiker Auslegen)

(٢١٢) Zu dieser Entwicklung seit der Philosophie der induktiven Wissenschaften, den Debatten in Physiologie und Physik sowie zum Neukantianismus s. die entsprechende Kap. In Sandkühler 2003.

Mohr, Georg (ed.). *Immanuel Kant, Theoretische Philosophie: Texte und Kommentar*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004. 3 vols. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1518).

Strauwson, Peter Frederick. *Die Grenzen Des Sinns: Ein Kommentar Zu Kants Kritik Der Reinen Vernunft*. Aus dem Engl. Von E.M. Lange. Frankfurt/M: Beltz Athenaeum, 1992.

حول فيشته

Baumanns, Peter. *Fichtes ursprüngliches System: sein Standort zwischen Kant und Hegel*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog, 1972.

Brüggen, Michael. *Fichtes Wissenschaftslehre: Das System in d. seit 1801/02 entstandenen Fassungen*. Hamburg. Meiner, 1979.

Hogrebe, Wolfram (ed.). *Fichtes Wissenschaftslehre, 1794: Philosophische Resonanzen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1201)

Hühn, Lore. *Fichte und Schelling oder: Über die Grenzen menschlichen Wissens*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1994.

Oesch, Martin (ed.). *Aus der Frühzeit des deutschen Idealismus : Texte zur Wissenschaftslehre Fichtes, 1794-1804*. Würzburg: Königshausen and Neumann, 1987.

Rockmore, Tom and Daniel Breazeale (eds.). *New Perspectives on Fichte*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1996.

Stolzenberg, J. «Selbstbewusstsein: Ein Problem der Philosophie nach Kant: Zum Verhältnis Reinhold-H *Revue Internationale de Philosophie*: vol. 50, no. 197, 1996.

حول شلنغ

Baumgartner, Hans Michael and Harald Korten. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*. München: Beck, 1996.

Frank, Manfred. *Eine Einfuhrung in Schellings Philosophie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1985.

Hühn, Lore. *Fichte und Schelling oder: Über die Grenzen menschlichen Wissens*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1994.

Jacobs, Wilhelm G. *Schelling lesen*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2004.

Jantzen, Jorg. (ed.). *Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein: Erkenntnisbegründung und Philosophie des Tragischen beim frühen Schelling*. Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, 1998. (Schellingiana; Bd. 10)

Peetz, Siegbert. *Die Freiheit im Wissen: Eine Untersuchung zu Schellings Koncept der Rationalität*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995. (Philosophische Abhandlungen; Bd. 64)

Sandkühler, Hans J (ed.). *F. W. J. Schelling*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 1998.

Tilliette, Xavier., *Schelling, une philosophie en devenir*. Paris: J. Vrin, 1970 (Bibliothéque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série)

Vol. 1: *Le Système vivant, 1794-1821.*

Vol. 2: *La Dernière philosophie, 1821-1854.*

حول هيغل

Claesges, Ulrich. *Darstellung des erscheinenden Wissens. Systematische Einleitung in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Bonn: Bouvier, 1981. (Hegel-Studien. Bd; 21)

Fulda, Friedrich. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. 2nd ed. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975. (Philosophische Abhandlungen; Bd. 27)

Fulda, Hans Friedrich, Rolf-Peter Horstmann und Michael Theunissen. *Kritische Darstellung der MetaphysikL Eine Discussion über Hegels «Logik»*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 315)

Hyppolite, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. 2ème éd. Paris: Aubier, 1978.

Koch, Anton und Friedrike Schick (eds.). *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik*. Berlin: Oldenbourg Akademieverlag, 2002.

Köhler, Dietmar und Otto Pöggeler (eds.) *G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Oldenbourg Akademieverlag, 1998.

Pätzold, Detlev und Arjo Vanderjagt (eds.). *Hegels Transformation der Metaphysik*. Köln: Dinter, 1991. (Dialectica minora; 2)

Pippin, Robert B. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-consciousness*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1989.

Pöggeler, Otto (ed.). *Hegel: Einführung in seine Philosophie*. Freiburg; München: Albert, 1977.

الفصل الخامس

الطبيعة

إن لمفهوم الطبيعة ـ كما لاحظ موريس مارلو بونتي في أحد دروسه المتأخرة ـ من الإشكال ما يجعل من الصعب علينا، نحن المحدّثين، أن نحدّده وأن نعيّن به موضوعاً تعييناً يمكن تعريفه من الإجماع على القبول به. وتخفي هذه الصعوبة خطر تلاشي مفهوم الطبيعة. لذلك يثار السؤال: أليست الطبيعة في الحصيلة النهائية تاريخاً دارساً تداولت عليها في مجراه عدة دلالات بحيث باتت في النهاية غيرَ مفهومة؟ ولعله من المفيد أن نتوقف عند تاريخ سوء الفهوم التي استخرج منها مفهوم الطبيعة، انطلاقاً من التعريف اليوناني «فوزيس» الذي يشير إلى فعل فنو ذي العلاقة بعالم النبات والمفهوم اللاتيني «ناتورا» الذي لدلالته المستمدة من فقه اللغة (النسب اللغوي) علاقة بعالم الحياة.

ويجزم مارلو بونتي أن تناسق المفهوم الذي تحيل عليه مفردة الطبيعة يعمّ كل ما هو حي ذو معنى ولكن معناه خالٍ من الفكر، ومن ثَم تأتي قرابته مما هو نباتي: فالطبيعة هي ما له معنى من دون أن يكون هذا المعنى من وضع الفكر، إنّها الإنتاج الذاتي لأحد المعاني، وبذلك فللطبيعة موضوعيّة مقابلة للذات لكن الموضوعية لا تستوفيها، وهي تظهر أصالة غير قابلة للوضعنة أصالة تضفي عليها الأزلية. إن الطبيعة حسب هذا الفنومينولوجي الفرنسي الكبير موضوع ملغز، إنها موضوع بحق لكنّه ليس موضوعاً تام «التقابل مع الذات». فالطبيعة هي أرضيتنا وهي ليست

ما «يقوم أمامنا=ما هو موضوع وماثل قدامنا» بل هي ما يحمل[١].

نعرض في هذا الشرح الوجيز لتاريخ الألف سنة، والمحاولة التي أقدم عليها مفكرو المثالية الألمانية، محاولتهم السعي التأملي الأكثر أهمية لتغيير نموذج الكون ذي النوع الآلي الذي طوّره كل من ديكارت وغاليليه. ويتعلّق الأمر بتغيير من أجل نظرة عضوانية للواقع تكون فيها الذات الواعية التي تعدّ نموذج معرفة الواقع نفسه، وجهاً مكوناً وعنصراً بانياً (انظر الفصل الرابع المعرفة والعلم). ونذكر من السابقين في هذا الاتجاه ومحركيه من بين المفكرين القدامى أفلاطون[٢] وأرسطو ومن بين المحدثين لايبنتس وكنط. فالأمر عند المثاليين يتعلّق بتأمّلٍ فلسفي من نوع جديد لكلّ مجالات الظاهرات الطبيعية: فالبحوث الجزئية التجريبية لن تكون عديمة المعنى بل هي تكون أساس التفسير الكلي الموحد. لكن التركيز مداره أن الكلّ يمثل عملية تحتاج إلى نظرة شاملة حتى نتمكن من فهم وجوهه الجزئية.

كان لفلسفة الطبيعة المثالية على العلم التجريبي جاذبية قوية لجعلها تفتح نقاشاً مع التأمل الفلسفي حول الطبيعة. وإحدى علل جاذبية الفكر التأملي تتمثّل في كونه قد نشأ باعتباره جواباً عن المصاعب الإبستيمولوجية الناتجة عن تأويل الظاهرات الجديدة الظاهرات المغناطيسية والكهربائية والكيمياوية، وعن تقديم نموذج مقنع لتكوّن الكيانات العضوية الحية. لكن هذا النقاش كان من ناحيةٍ أولى نقاشاً معقداً لأنّ علوم الطبيعة تتضمّن مواقف نظرية مختلفة بعضها مجهّز بالتقليد والسلطة، ومن ناحية ثانية فإن المصاعب تنتج من دعاوى أخرى تفرض نفسها ـ مثل الدعوى التيولوجية ـ دعاوى تخصّ ما يصدر عن مجالات اختصاص ذاتية خالصة لبعض العلماء وعن فهم الفلسفة لذاتها.

ويمكن أن نؤكّد بصورة كلية تامّة أن هذا النقاش كان مفيداً لتلك المجالات من البحث التي ليس لها مجال محدد بوضوح ولا منهج محقق ولا منزلة إبستيمولوجية مضمونة. وبالتدقيق فإن ذلك يتعلّق

---

(١) Vgl. Merleau-Ponty, 1995, s.19f.

(٢) Vgl. Schelling, 1944.

بالبحث في علمية (معرفة) الكائنات الحية التي كانت في ذلك الزمن تسمى «بيولوجيا» مكونة فناً مستقلاً ومحاولة الشروع في صوغ جديد لمفاهيم «الصحة» و«المرض» و«الحياة» و«الموت». وقد قُدمت للمجال عدة نماذج عقلية مختلفة:

من **ناحية أولى** تركيز قطاعي على تحديد موضوع البحث بحسب معايير تصنيف موضوعية كمية.

ومن **ناحية ثانية** محاولة فهم ما يؤسّس هذه الظاهرات المختلفة وراء اختلافها الكيفي والكمي القابل للتحديد العلمي التجريبي **(ص ١٢٢)**.

١ ـ التاريخ الطبيعي وحدوده

لم يكن الإطار المفهومي، الذي يدور فيه الكلام حول الطبيعة في زمن ظهور رسالة شلنغ الأولى حول فلسفة الطبيعة بعنوان **أفكار ممهدة لفلسفة في الطبيعة** سنة ١٧٩٧، إطاراً موحداً بل كان إطاراً شاملاً لصور مختلفة عن الطبيعة صور ذات خصائص فلسفية وإبستيمولوجية ولاهوتية متمايزة في ما بينها.

وكان نموذج التاريخ الطبيعي كبير الشهرة موجوداً، النموذج الذي يعود إلى العالم القديم إلى أرسطو[٣] وثيوفراسط[٤] وبلينيوس[٥]. وكان لهذا النموذج منزلة الشرف في نسق المعارف الإنسانية كما جاء في بداية **الموسوعة أو المعجم المعلل للعلوم والفنون والحرف**، وقد حاز على القسم المخصّص لقدرة الذاكرة كلها ولفنّ التاريخ. وفي هذا النموذج يحصل المرء على معارف بملاحظة الظاهرات الطبيعية ووصفها من دون العودة إلى الفرضيات أو إلى التجارب التي قام بها الملاحظ[٦]. فتبدو الطبيعة بنظرة التاريخ الطبيعي مثل الواقع التام تقبل ظاهراتها الوصف والترتيب بالاستناد إلى معايير خارجية. وكانت التغييرات التي كونها

---

(٣) Vgl. Aristoteles, 1907, 1913, 1965, 1978.

(٤) Vgl. Theophrastos, 1916.

(٥) Vgl. Plinius, 1967.

(٦) Vgl. Diderot/D'alembert, 1751-1780, T.1.

موضوع الكتاب المقدس والمؤلفين الكلاسيكيين: وبالنسبة إلى الملاحظ كانت الطبيعة مستثناةً من صيرورة التوالي الزماني أو الطفرات وهذه النظرة تمدها بقيمتها النموذجية بوصفها ضمانةً للاستقرار والثبات(٧).

وإلى جانب هذا التاريخ الطبيعي (على هامشه)، استقرّ في بداية العصر الحديث بفضل غاليليه وديكارت نموذج للبحث في الطبيعة يتأسّس على نهج رياضي. ومنه نشأت الفيزياء التي لا تذكر بـ «الفوزيس» اليونانية إلا بالاسم إذ لم يعد لها ارتباط بعالم الأحياء والوجوه الكيفية من الواقع. وانطلاقاً من مفهومات المادة والجسم والقوة والحركة غير المستقاة من التجربة جعلت هذه الفيزياء نموذجاً للكون متجانساً ممكناً من دون تمييز بين عالم السماء وعالم ما دون القمر. ولم يكن هذا النموذج بحاجةٍ إلى مبادئ أخرى حتى يفسر نشأة الواقع كما نعلمه. ومباشرةً تبينت صلوحية هذه النظرة الفيزيائية فنقلت إلى تفسير العضويات. فأدّت في بعض الحالات إلى أشكال من الآلوية الجذرية والمادية(٨).

لكن البحوث التي حقّقها العلماء، من أمثال: و. هارفي(٩)، وأ. فان ليفانهوك(١٠)، وأ. ترامبلي(١١)، وي. ت. نيدهام(١٢)، وبوفون(١٣)، وأ. فون هالر(١٤)، حول تكوين الكائنات العضوية بينت عدم قابليّة النموذج الآلوي للتطبيق على نشأة الكائنات العضوية وتطوّرها. ففي هذه الكائنات تبدو المادة مجهزة بآليات تمكّنها في وضعيات محدّدة من التوالد والمحافظة على نوع متماثل. وعندئذٍ تنشأ فرضيتا تفسير:

١ ـ فرضية التصور المسبق.

---

(٧) Vgl. Lepenies, 1976.

(٨) Vgl. La Mettrie 1748; Holbach, 1770; Helvétius, 1773.

(٩) Harvey 1651/1965, s.143-585.

(١٠) van Leeuwenhoek, 1677, s.821-831 und 844ff.

(١١) Vgl. Trembley, 1744.

(١٢) Needham, 1750, s.615-666.

(١٣) Vgl. Bouffon, 1785, T. III.

(١٤) Vgl. Haller, 1758, Bd. 1-2; v.Haller, 1757-63, Bd.1-8.

٢ ـ **وفرضية التكون المتدرج**[١٥] من تصوير مسبق.

وبمقتضى الفرضية الأولى، يكون الفرد من بداية الإخصاب فصاعداً مكوناً في حجم مصغر وهو موجود بتمامه في شكل أدراج متداخلة ولا يحتاج إلى الانتقال من الحجم المصغر إلى الحجم المكبر[١٦]. أما الفرضية الثانية فتقول إنه لا يوجد في البداية إلا البذور التي تتطوّر بتأثير من عوامل معيّنة، ودائماً حسب الوظائف التي تحققّها في الكيان العضوي المكتمل.

إنّ ما كان ينقص المادة التجريبيّة الوفيرة التي تكدّست هو نموذج إبستيمولوجي مقنع، يمكن بفضله تفسير نزوح المادة إلى التكوّن بحسب نوع سابق التحديد. والمعلوم أن كاسبار فريدريش فولف قد أدخل على مفهوم المادة قوة خاصة تستطيع أن تعطي للكيان العضوي صورةً، وأن تحفظها قوةً مختلفة عن القوى الآلية والكيمياوية وغير قابلة للبيان تجريبياً. لكنّها قوّة مشروطة لتفسير تلك العملية. وقد سمّاها القوة الجوهرية.

«والآن ماذا يمكن أن تكون صفات هذه القوة سواء كانت قوة جاذبة أو قوة دافعة أو قوة مدينة بنشأتها إلى الهواء المنتشر أو قوة مؤلّفة من كل هذه العوامل لكنّنا في كل الأحوال نجز التأثيرات التي ذكرنا (في &.١) وينبغي القبول بها (. . .) و(سأصف) هذه القوة بكونها قوة جوهرية (فيس إسنسياليس)»[١٧].

«وفعلاً فلا شيء إلا هذه القوة يمكن أن يفسر نمو الأجسام العضوية التي يمكن أن نستنتج ممّا تمثله من مبادئ وقوانين أجزاء الأجسام ونوع تناسق علاقاتها»[١٨].

وبحسم أكبر أثبت يوهان فريدريش بلومنباخ، أن التفسير التطوري للولادة وبالذات باعتبارها «نموذجاً تفسيرياً» أكثر اقتصاداً وإقناعاً من نظرية التصور السابق فهذه النظرية تحتاج إلى كيان أسمى لتفسير العملية

---

(١٥) Vgl. Moiso, 1992.

(١٦) Vgl. Bonnet, 1745, Bd. 1-2, hier Bd.I, s. XXXII; Bonnet 1779-1783, Bd.IV, s.1.

(١٧) Wolff, 1999 (1759), s.12.

(١٨) Ebd., s.4 (Erklärung des Plans § 4).

التي يمكن أن تفسر باللجوء إلى قوّة تكون ذاتية للمادة الحيّة نفسها وهذه القوة سمّاها غريزة التكوين:

«إنّه لا توجد بذور سابقة التصوير بل توجد في المادة الخام، وغير المثقفة للتولد التي للجسم العضوي الذي (ص ١٢٣) وصل إلى نضجه ومحل صفته المحدّدة غريزة خاصة ثمّ تحرّكها قوة فاعلة طيلة الحياة وتأخذ شكلَها المحدّد في البداية ثمّ تحفظها طيلة الحياة. وحتى عندما تعاق مثلاً، فإنّها تعيد إنتاجها كلّما كان ذلك ممكناً. وهي من ثَمّ غريزة منتسبة إلى القوى الحيوية لكنّها بالذات قوّة بيّنة الاختلاف عن الأنواع الأخرى من القوى الحيوية التي للأجسام العضوية (قوة القبض والإثارة والحس إلخ..) وكذلك من القوة الفيزيائية العامة التي للجسم عامة. إنّها تبدو أولى القوى الأهمّ بالنسبة إلى كل تولد واغتذاء وتكاثر وحتى نميزها من غيرها من القوى الحيوية يمكن أن نطلق عليها اسم غريزة التكوين (نيزوس فرماتيزوس)[١٩].

لكن القبول بهذه الغريزة يثبت كذلك أن نظرية التولد إلى جانب القوى الآلية تفترض كذلك قوة تعمل بحيث تقود العملية قيادة غائية من دون أن تكون هي بدورها محايثةً لها. وبذلك فالأمر يتعلّق بوجهة نظر عممها ي.ج. هردر على الواقع كلّه لأنّه ينظر إلى الواقع نظرة تعتبره حياً وذاتي الانتظام عضوياً (راجع الفصل الثامن: التاريخ)

«لا يزال، في الطبيعة الجامدة، كل شيء موجوداً في غريزة مظلمة لكنّها غريزة قوية. فالأجزاء تنفذ إلى الأعماق مع القوى الباطنة. وكلّ مخلوق يبحث عن تحصيل شكل ويتكوّن. وفي هذه الغريزة يكون كل شيء منغلقاً على ذاته إلا أنّه ينفذ إلى الكيان كلّه من دون حائل. (...) إن غريزة الكلّ تتحوّل (...) لكنّها تبقى في الكل واحدةً والغريزة نفسها. ذلك أن التوالد ليس هو إلا ازدهار النمو وكلتا الغريزتين لا تقبلان الانفصال إحداهما عن الأخرى بمقتضى طبيعتهما (...)، وبين أن هدف (الطبيعة) الأساس هو الاقتراب من الصورة العضويّة التي يكون فيها التوحيد الأساس لمفهومات أوضح وليتحقّق فيها الاستعمال الأكثر تعدداً

(١٩) Blumenbach, 1789 2, s.24f.

وحرية لحواس وأعضاء مختلفة. (. . .) إن أعضاء كل حيوان توجد في درجته على النسبة الأدق في ما بينها وأعتقد أنّه قد استنفذت كل الأشكال التي فيها ولا يمكن فيها البقاء إلا لمخلوق حي واحد على وجه أرضنا»[٢٠].

كما إن كنط قد أدرك في **نقد ملكة الحكم** سنة١٧٩٠، أهمية نظرية بلومنباخ وفسّر غريزة التكوين فاعتبرها قوة طبيعيةً مكونه تتدخل بمقتضاها «خاصية غائية باطنة»:

«ذلك أن (الزعم بأن) المادة الخام صوّرت نفسها بمقتضى قوانين آلية، وأن الحياة صدرت عن الطبيعة غير الحية وأن المادة استطاعت أن تضيف لنفسها كونها في صورة غائية تحافظ على ذاتها، ذلك ما اعتبره بحق أمراً مناقضاً للمعقول إلا أنه في الوقت نفسه ترك للآلية الطبيعية بشرط هذا المبدأ غير المكتشف نظاماً أصلياً، ترك له سهماً غير قابل للتحديد ومع ذلك في آن غير قابل للإنكار وضع فيه قدرةً للمادة (بخلاف مجرد قوة التكوين الآلية العامة المحايثة لها)، في الجسم العضوي سماها غريزة تكوين (بنحو ما توجهها القوة الأولى وترشدها)»[٢١].

٢ ـ كنط

إن كنط هو بدروه من المؤثرين المهمين في فلسفة الطبيعة، سواء اعتبرنا ذلك بصورة عامة بفضل المنزلة الجديدة لخاصية العلمية التي تصوّرها بالثورة الكوبرنيكية أو بصورة خاصةٍ بفضل **الأسس الميتافيزيقية لبداية علم الطبيعة** (سنة ١٧٨٦) التي حدّد فيها قبلياً الخطوط العامة لإمكانية علم الطبيعة أو خاصة في **نقد ملكة الحكم** (سنة١٧٩٠). فالنقدية الكنطية قد أسهمت بكل ما أظهرت من الأعمال في تطوير صورة أخرى عن الواقع وخاصة عن عالم الطبيعة ومن هذه الصورة انطلق المثاليون الألمان.

وفي كتابه **الأسس الميتافيزيقية لبداية علم الطبيعة** قدّم كنط الشروح (التوضيحات) الآتية:

(٢٠) Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, HS 6, s.105 und 107ff.

(٢١) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA IV, s.424.

«عندما تؤخذ مفردة «طبيعة» في معناها الصوري والخالص ـ ونظراً إلى أن الطبيعة هي المبدأ الأول والباطن لكل ما له أهمية بالنسبة إلى وجود شيء الأشياء ـ فإنّه يمكن أن توجد علوم طبيعة كثيرة بقدر ما توجد أشياء مختلفة بالنوع. وينبغي أن يكون كل واحد منها متضمناً مبدأ خاصيته المحددة لوجوده. ولكن من ناحية أخرى فإن القصد بالطبيعة الطبيعة في معناها المادي لا باعتبارها صفة بل باعتبارها جملة الأشياء كلّها ما كانت هذه الأشياء موضوع حواسنا، ومن ثَمّ باعتبارها موضوع تجربة ممكنة حيث تكون كل الظواهر أعني العالم الحسي باستثناء كل ما ليس موضوعاً حسياً»(٢٢).

وتطابقاً مع ذلك، فإن الدراسة النسقيّة تعتبر (علم) الطبيعة، على أساس الموضوعات التي تقع تحت حواسنا، نظرية في الجسم ونظرية في النفس كلّما توجهت إلى خارج الطبيعة أو إلى الطبيعة المفكرة. لكنّها لا يمكن أن تسمى علم طبيعة «إلا إذا كانت قوانين الطبيعة التي تؤسّسها قد عُلمت علماً قبلياً ولم تكن مجرد قوانين مستمدة من التجربة»(٢٣). ومثل هذ العلم المتعالي للطبيعة **(ص ١٢٤)** يفترض شرطاً (لعلميته) فلسفة طبيعة أو ميتافيزيقا طبيعة إذ لا تعمل بمفهومات صرفة إلا الميتافيزيقا إلا أنّها لا تكون علماً إلا عندما تكون نظرية لموضوعات محدّدة من الطبيعة أي عندما تقدّم «عرضاً للموضوعات في حدس قبلي»(٢٤) وذلك هو ما يسميه كنط «بناء» وما يميّز المعرفة الرياضية، ولذلك يصحّ القول:

«لا تكون نظرية الطبيعة الخالصة حول أشياء طبيعيّة محدّدة ممكنة (نظرية الجسم ونظرية النفس) إلا بفضل الرياضيات. ولما كان ما يوجد من علم حقيقي في كلّ نظرية طبيعيّة هو بقدر ما يوجد فيها من معرفة قبليّة، فإن نظرية الطبيعة لن تتضمّن من علم حقيقي إلا بقدر ما يطبّق فيها من رياضيات»(٢٥).

وقد استنتج كنط من ذلك أنه لا يمكن ألا نعتبر علماً لا الكيمياء

---

(٢٢) Kant, *Metaphysische Anfansgründe der Naturwissenschat* (1786), AA IV, s.467.

(٢٣) Ebd., s.468.

(٢٤) Ebd., s.469.

(٢٥) Ebd., s.470

التي هي «فن التجريب النسقي» ولا علم النفس التجريبي «لأن الرياضيات ليست قابلةً للتطبيق على ظاهرات الحس الباطن وقوانينها»[٢٦].

إن محاولة كنط النقدية الساعية إلى تأسيس مفهوم الطبيعة تأسيساً نقدياً أدخلت خطأً فاصلاً حاداً قبالة البحث التجريبي الذي ينبغي الاعتراف له بمجال خاص به من دون أن يطمح إلى أن يحصل على منزلة العلم العقلي القبلي، ويبقى من دون أساس يضمن المبادئ الأولى ومن دون إطار مرجعي:

«والعلّة في ذلك هي كون الموضوع لا ينبغي أن يتصوّر في الميتافيزيقا إلا من حيث ما هو بمقتضى القوانين الخالصة والعامّة للفكر في حين أن العلوم الأخرى ينبغي أن تنظر إليه كما يتصوّر في معطيات الحدس (سواء الحدس الخالص أو الحدس التجريبي). ولمّا كان الموضوع في الميتافيزيقا ينبغي أن يكون دائماً ملائماً لكلّ قوانين العقل الضروريّة فإن عدد المعارف ينبغي أن يكون محدداً قابلاً لأن يحاط به إحاطة مستنفدَة لكن المعطيات الحدسيّة (الخالصة أو التجريبية) التي هي موضوع العلوم الأخرى لكونها متعددة تعدداً لا متناهياً، فإنّها من ثَمّ تمدّنا بموضوعات فكر لا يمكن أن تبلغ أبداً الحصر التام والمطلق بل هي يمكن أن تمتدّ إلى غير غاية»[٢٧].

إذاً فموضوع علم الطبيعة الميتافيزيقي، يقتصر على نظرية في الجسم وبصورة أدق على علم إوالة لأن مفهوم المادة ينظر إليه بحسب مقولة الحركة التي بمقتضاها يمكن لموضوع حواسنا الخارجية أن يغير إحساسنا. إن نظرية الجسم نظرية في الحركة تنقسم إلى: فرونومي، وعلم قوى، وعلم الظاهرات[٢٨].

وعلى هذا النحو اقترح كنط نظرةً قوية لعلم الفيزياء، نظرة كانت ذات أهمية بالنسبة إلى التطوير اللاحق للتأمل المثالي حول الطبيعة، وخاصةً بالنسبة إلى فيزياء شلنغ التأملية. لكن ما تمّت المحافظة عليه من هذا النموذج الآلوي في هذه المبادرة الكنطية لم يكن قابلاً للتوحيد مع

---

(٢٦) Ebd., s.471.

(٢٧) Ebd., s.473.

(٢٨) Ebd., s.476f.

النظريات الجديدة حول التولد في الكيانات العضوية بل هو يحول دون نظرة موحدةٍ لعالم الطبيعة ويجعل العلاقة بين الذات الإنسانية والواقع الطبيعي الذي تعمل فيه الذات أمراً إشكالياً.

إن حدود النظرة الآلوية الخالصة للطبيعة اعترف بها كنط نفسه في كتابه **نقد ملكة الحكم**، حيث جعل قدرة الحكم «العضو الوسيط» بين الحصاة والعقل العضو الذي نرجع إليه حكماً على الجميل والجليل وتفسيرنا الغائي لبعض العمليات الطبيعية المحددة، فقد اعترف كنط:

«بأننا لا نستطيع بالمرة أن نعلم بما فيه الكفاية حول الكائنات العضوية وإمكاناتها الباطنة بمجرد المبادئ الآلية للطبيعة، ولا نستطيع تفسير إلا القليل جداً وفعلاً فإنه من اليقيني أن نجرأ فنقول: إنه من غير المعقول أيضاً أن نقتصر على تصوّر مثل هذا الاقتراح أو أن نأمل أنه يمكن أن يقوم مثلاً، كما حصل سابقاً نيوتن (آخر) أن يجعل من المعقول تفسير تولد ولو بعض الكلأ بحسب قوانين الطبيعة من دون أن يكون خاضعاً لنظام غائي بل ينبغي لنا على كل حال أن نجادل في هذا الرأي (فلا نقبل له)»[٢٩].

فإذا وقع تمييز أحد منتجات الطبيعة العضوية بوصف «كل ما فيه يكون في آنٍ وبالتبادل غاية ووسيلة»[٣٠]، فمن البيِّن أن ذلك يقبل أن ندركه من دون أن نخضعه لتأثير علة فاعلة بل يمكننا أن نرجعه إلى علة غائية بحيث «إن الشيء الذي من حيث هو منتَج طبيعي والذي ينبغي أن يعرف إمكانه ـ مع ذلك وفي آنٍ ـ إلا باعتباره هدفاً طبيعياً لا يكون إلا هدفاً لذاته وأداة ولا يمكن لسلوكه أن يكون إلا سلوك العلة والمعلول بالتبادل»[٣١]. وقد ميَّز كنط في «**تحليلات ملكة الحكم**» نوعين من الغائية: غائية برانية تظهر علاقة بين الوسيلة والغاية بين كيانين متخارجين وعلاقة باطنة تتحقّق عندما يكون شيء ما «علة ومعلولاً لذاته (رغم كون ذلك بمعنين اثنين مختلفين)»[٣٢].

(٢٩) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V, s.400.

(٣٠) Ebd., s.376.

(٣١) Ebd., s.372.

(٣٢) Ebd., s. 370.

والمعلوم أن كلّ منتجات الطبيعة هي من كل وجه غايات طبيعية لأنها كما يتبيّن من مثال الشجرة الذي ضربه كنط علة ذاتها ومعلولها: ويصح ذلك:

١ ـ بخصوص الجنس الذي يكون الفرد معلوله وعلته إذ بفضله يخلد الجنس.

٢ ـ وبخصوص الفرد (ص ١٢٥) بفضل النمو الذي تتحوّل إليه المادة أولاً ثم بعد ذلك تهضم.

٣ ـ وذلك لأنّ الكيان العضوي ينتج الجزء انطلاقاً من الكل، وبذلك فإن بقاءه يتبع الكلّ كما يتبع الكل الجزء[٣٣]. ففي آلة ـ والمثال الذي يضربه كنط هو مثال الساعة ـ لا ينتج أحد الأجزاء الكل بل ليس هو إلا أداة حركة الأجزاء الأخرى. لذلك فإن العلّة المنتجة للمنتج خارجة عنه. أما بالنسبة إلى المنتج العضوية فهو «كيان منتظم ومنظم لذاته»[٣٤].

والنتيجة الإبستيمولوجية التي استخلصها كنط من ذلك، هي نتيجة ذات أهمية أساسية بالنسبة إلى تطور فلسفة شلنغ وهيغل الطبيعية. وتتمثّل هذه النتيجة في كون مفهوم الغاية الطبيعية لا يمكن أن يكون مفهوماً مقوماً من مفهومات الحصاة أو العقل بل هو يمكن أن يكون بدلاً من ذلك «مفهوماً منظماً بالنسبة إلى ملكة القوة المفكرة»[٣٥] مفهوماً بفضله يمكن للكيان العضوي أن يعتبر غاية طبيعية.

٣ ـ شلنغ

٣ ـ ١ كيف يمكن لعالم أن يكون موجوداً خارجنا؟

انفصل ف.و. ي. شلنغ في أوّل عمل خصّصه للطبيعة كتابه **أفكار ممهدة لفلسفة الطبيعة** مدخلاً لدراسة هذا العلم سنة ١٧٩٧، من ناحية أولى عن النقاش الدائر في الفلسفة الحديثة منذ ديكارت حول العلاقة

(٣٣) Ebd., s. 371.

(٣٤) Ebd., s. 374.

(٣٥) Ebd., s. 375.

بين الذات والموضوع، ومن ناحية ثانية اتبع التحول نحو العمل الذي أعطاه ي. ج. فيشته لفكر كنط: فقد خصص الأنا بوصفه الفاعلية المطلقة والحرية. فأصبحت الفلسفة ذاتها ومن البداية ثمرة حريتنا ولا تفسرها طبيعتنا، وذلك لأنها ليست شيئاً «حالّاً في روحنا من دون فاعلية أصلية فيه وبالطبع بل هي من صنع الحرية بإطلاق»(٣٦). وبهذه الصفة فهي «علم مطلق»، وباعتبارها علم طبيعة فينبغي أن تستنتج «إمكانية طبيعة» أعني «عالم التجربة كله»(٣٧) من (بعض) المبادئ.

وقد جاء في سؤال شلنغ الأول «كيف يمكن لعالم خارجنا مثل الطبيعة وتجربتها أن يكون ممكناً»(٣٨)؟ وهذه المسألة هي حصيلة فصل أصلي بين الإنسان والطبيعة فصل تتأسّس عليه حريتنا:

«وبصراحة فإن الطبيعة لا تطلق بمحض إرادتها أحداً من سلطانها ولا وجود فيها لأبناء أنجبتهم الحرية. وما كنّا لنفهم كيف يمكن للإنسان لو ترك دائماً في تلك الوضعيّة أن يتوق إلى أن يجعل نفسه حراً وأن يتخلّص من قيود الطبيعة ومن رعايتها وأن يتحرّر من المصير المجهول لقواه حتى يكون ذات مرة منتصراً، وأن يعود إلى تلك الوضعيّة بفضل جهده الخاص الوضعيّة التي كانت جاهلة بذاتها وضعية الطفولة التي عاشها عقله لو لم نكن نعلم أن روحه عنصرها الحرية»(٣٩).

وعلى هذا النحو أيضاً، فهمت حاجتنا إلى التفلسف، وبالذات فما أن يدخل الإنسان في تناقض مع العالم بصورة تفكرية «تحصل خطوة التفلسف الأولى»(٤٠). فالتفكر قطيعة «مع توازن مطلق للقوى وللوعي» ويمثل بنحو ما «مرضاً روحياً عند الإنسان»(٤١). وحسب النموذج المفضّل عند (أصحاب) التنوير، فإن شلنغ يضع مسلّمة مفادها أن استعادة الوحدة الأصلية المفقودة بين الإنسان والطبيعة تتمّ بفضل الحرية.

---

(٣٦) Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), SW II, s.11.

(٣٧) Ebd.

(٣٨) Ebd., s.12f.

(٣٩) Ebd., s.12.

(٤٠) Ebd., s.13.

(٤١) Ebd.

ومع ذلك فكيف تنشأ تصوّرات الأشياء التي توجد خارجنا ـ أشياء مستقلّة عن تصوراتنا وتوجد مع ذلك في علاقة معها؟ وحتى نفكر في العلاقة المتناسقة بين الأشياء ينبغي حسب شلنغ من أن نسلم بصحة العلاقة بين العلة والمعلول: وهي علاقة ينبغي أن نفترض وجودها بين الشيء والتصور(٤٢). والذات التي تسائل نوع تصورها هي «كيان له وجود في ذاته مستقل عن الأشياء الخارجية»(٤٣). ولكن كيف يمكن لشيء أن يكون له تأثير في ذات حرة، ذات لا يمكن أن تكون شيئاً أو موضوعاً بالذات لكونها ذاتاً؟ والآلوية يمكن أن تفسر تأثير شيء في شيء لكنها لا يمكن أن تفسر تأثير شيء في ذات حرة، كما لا يمكنها أن تفسّر كيف يمكن أن ينشأ في عرض لعالم موجود خارجي.

والمعلوم أن العلم الذي ينشأ من التجربة يتأسّس على مفروضة وجود كون، أو بصورة أفضل: إنها فكرتنا القائلة إنه يوجد كون(٤٤). وعلى أساس هذه الفكرة توجد مادةٌ مجهزة بقوى جذب ودفع يمكن أن نستنتج منها:

١ ـ **حركة كمية** ذات تناسب كمي مع المادة (الثقل).

٢ ـ **وحركة كيفية** تنبع من صفات المادة (حركة كيمياوية).

٣ ـ **وحركة إضافية** تنتجها صدمة خارجية (حركة آلية)(٤٥).

إن سلسلة تجاربنا كلها تتأسس على توالي التصوّرات التي تصدر عن «طبيعة الروح المتناهي»(٤٦). وهذا المنظور يدحض كل دغمائية إذ هو يبين تكوينياً كيف تنشأ السلسلة الضرورية لعروضنا، وهي تبين في آن أن «نظام الطبيعة (. . .) هو في آن نظام روحنا» وأن الفلسفة **(ص ١٢٦)** ليست هي شيئاً آخر إلا «نظريّة طبيعية لروحنا»(٤٧).

---

(٤٢) Ebd.

(٤٣) Ebd., s.16.

(٤٤) Ebd., s.24.

(٤٥) Ebd., s. 28.

(٤٦) Ebd., s.38.

(٤٧) Ebd., s.39.

ولذلك، فهذا النوع من «نسق الطبيعة» لا يمكن أن تنظمه الآلوية ولا أن تفسره، وذلك لأن الكائنات العضوية ليست علة ولا معلولاً لشيء من خارجها بل هي «تنتج ذاتها وتصدر عن ذاتها» في حركة تعود بصورة مستديمة إلى ذاتها «كالحال مثلاً في النبتة باعتبارها منتجاً لكائن عيني من نوعها وعلى هذا النحو ينتج ولا يواصل كل كيان عضوي جزئي إلا إنتاج جنسه بصورة لامتناهية»[٤٨].

ومن الخاصيات المميزة للكائنات الحية، حسب شلنغ، أن تكون علة ومعلولاً لذاتها والتأثير الضروري المتبادل بين الأجزاء والكل «وأنها تنظم ذاتها بذاتها أعني أنها تتأسس على مفهوم»[٤٩]. وجاء الجواب عن سؤال كيف يوجد في تصوّر الكائنات الغائية منتجات موجودة في الأعيان، وكيف أني مجبر على اعتبار هذه الغائية التي لا تحيل على الأشياء إلا بفضل عقلي اعتبارها موجودةً في الواقع وضرورية جاء بما مفاده أن الغائية توجد في الطبيعة ذاتها. ثمّ إنه لا يكفي لتفسير كيف أمكن لطبيعة غائية في الأعيان أن تنشأ بل وكذلك كيف أمكن أن تنشأ فينا «بصورة أصلية وضرورية» فكرةُ مثل هذه الطبيعة[٥٠]؟

فما «ذاك الرابط السري» الذي يربط روحنا بالطبيعة أو «ذاك العضو الخفي» الذي تخاطب الطبيعة بواسطته روحنا أو يخاطب روحنا الطبيعة بواسطته[٥١]؟ إن التطابق بين قوانين الطبيعة وقوانين العقل لا ينبغي أن تنتجها السببية ولا تحكّم العقل بل إن فكرة الطبيعة التي نملكها لا يقتصر توقها بالذات إلى مجرد «كون الطبيعة ضرورية بذاتها ولا تكتفي بالتعبير عن قوانين عقلنا، بل هي تذهب حتى إلى تحقيقها وأنها لا تكون ولا تسمّى طبيعة إلا ما فعلت ذلك»[٥٢].

وبهذه الصورة فإن الوحدة المطلقة للعقل تتحقّق فينا وفي الطبيعة التي في الأعيان بحيث إن شلنغ بوسعه أن يقول بعبارة صارت شهيرة:

---

(٤٨) Ebd., s.40.

(٤٩) Ebd., s.41.

(٥٠) Ebd., s.55.

(٥١) Ebd.

(٥٢) Ebd., s.55.

«ينبغي أن تكون الطبيعة العقل المرئي (الشاهد) وأن يكون العقل الطبيعة اللامرئية (الغائبة)»[٥٣].

٣ ـ ٢ الكيان العضوي الكلي

قدم شلنغ سنة ١٧٨٩ عملاً آخر في فلسفة الطبيعة بعنوان تعقيده جدير بالملاحظة عملاً يدل على دعاوى بعيدة المدى: «في روح العالم فرضية في الفيزياء العالية لتفسير الكيان العضوي الكلي بصحبة مصنف في العلاقة بين الواقعي والمثالي في الطبيعة أو تطوير المبادئ الأولى لفلسفة الطبيعة من مبدئي الثقل والنور». وبالتطابق مع نموذج التفسير الذي قدّمه كنط في كتابه «**الأسس الميتافيزيقية الأولية لعلم الطبيعة** اعتبرت الطبيعة في كتاب شلنغ حصيلة قوتين متضادتين. ويتمثل الفرق بين نموذج كنط ونموذج شلنغ، في كون شلنغ لم يعتبر القوتين عنصرين فرضيين لنموذج بل هما عنده قوتان حقيقيتان، إذ توجد قوة إيجابية للطبيعة تستدعي الحركة وتحفظها وتدفع بها دائماً إلى الأمام، وقوّة تعوقها فتجعل نشأة المنتجات الفردية ممكنة. وعملية العلّة والمعلول ينبغي أن تكبح وأن تجبر على أن تنجذب إلى ذاتها وبذلك يحصل لنا تعضية ونشأة المنتجات العضوية:

«ليست التعضية عامة عندي شيئاً آخر غير سيل العلل والمعلولات المستمر. وهذا السيل لا يتواصل قدماً في شكل خط مستقيم إلا متى لم تكبحه الطبيعة. وحيثما تكبحه يعود مدبراً إلى ذاته (في شكل خط دائري). إذاً فليس كل توالٍ من العلل والمعلولات مستثنى من مفهوم الكيان العضوي. فهذا المفهوم لا يرسم إلا التوالي الذي ينحصر بين حدود معينة ويسيل مدبراً ليصب في ذاته»[٥٤].

يقدم شلنغ هنا فرضيتين: فأما **الفرضية الأولى** فدعواها أن التغيرات التي نلحظها في الطبيعة هي حصيلة قوة أصلية فيها. وأما **الفرضية الثانية** فدعواها أنه يوجد مبدأ وحيد يحفظ الطبيعة العضوية والطبيعة الجامدة معاً.

ويوجد في الطبيعة قوة تدفع بكل شيء إلى الأمام ويسمّيها شلنغ «قوة

---

(٥٣) Ebd., s.56.

(٥٤) Schelling, *Weltseele* (1798), SW II, s.349.

إيجابية». ولكن يوجد كذلك سلطان عنيف خفي يجبر كل الظواهر على «العود الدوري الأبدي». وذلك هو المبدأ السلبي[٥٥]. والوحدة بين هذين المبدئين المتناقضين تؤدّي إلى «فكرة المبدأ المنظم والباني لنظام العالم» المبدأ الذي سماه القدامى نفس العالم (النفس الكلية)[٥٦]. وبصورة عامة فإنه علينا أن نفترض «ميلاً أصلياً نحو الانتظام» من دونها لا يمكن أن يكون لدينا تلاحم ولا صورة بل مادة عديمة الصورة[٥٧]. وهي تعبر عن نفسها بوصفها «قوة تكوين عامة» تؤسّس كل تنظيم وكل حياة:

«إن جوهر الحياة (. . .) لا يتكوّن بصورة عامّة من قوة بل من «عمل» حرّ لقوى عمل يبقى جارياً بصورة متّصلة تحت أي تأثير خارجي (. . .) والتنظيم والحياة لا يعبّران عامة في ذاتهما عن شيء خاص بل ليس هما إلا صورة محدّدة (ص ١٢٧) للوجود أمراً مشتركاً بين عدة علل تتقاسم الفعل والتأثير»[٥٨].

إنّ عمل القوى الحر يُدخل عنصراً من العرضية (الاتفاق) ومن عدم الضرورة التي تشهد بأنّ الطبيعة عملت بحرية في (تحقيق) منتجاتها:

«لا يمكن للطبيعة أن توحي بأفكار الغائيّة إلا ما كان الكيان العضوي (التنظيم) منتجاً للطبيعة في حريتها (عمل للطبيعة حر) وليست هي موحيةً بهذه الأفكار إلا ما كانت كياناً عضوياً (تنظيماً)»[٥٩].

وهذا المبدأ ليس شيئاً أضيف إلى المادة من خارجها حتى يحوّلها إلى مادة عضوية. إنّه يعطي للقوى الميتة اتجاهاً لم تكن لتتخذه لو لم تكن قد تركت لنفسها تكويناً حراً وهو ما يبقي عليها فاعلةً بصورة دائمة لئلا تقع في حالة من السكون. إنّه المبدأ ذاته الذي يصوّر بنفسه مادته العضوية، ومن ثَمّ يبقى في تغير الصور دائماً واحداً (هو هو)[٦٠].

(٥٥) Ebd., s.381.
(٥٦) Ebd.
(٥٧) Ebd., s.565.
(٥٨) Ebd., s.566.
(٥٩) Ebd., s. 567.
(٦٠) Ebd., s.568.

٣ ـ ٣ الطبيعة باعتبارها فاعليةً مطلقة

اقتضت الطبيعة في تأملات شلنغ الموالية استقلالها الخاص وكفايتها الذاتية. إنها أصبحت الآن منتج فاعليتها الذاتية وكلاً ينتظم بذاته من دون تبعية لفاعلية ذات موحدة. وباعتبارها فاعليةً دائمة تتحقق الطبيعة في منتجات جديدة دائماً حتى وإن كانت في الحقيقة فاعلية مطلقة تتوق إلى التحقق في منتج لامتناهٍ[٦١]. وعندما لا يحصل ذلك فإن ذلك يكون بسبب كونها «قد أعيقت بصورة لامتناهية»[٦٢]، بحيث إن المنتجات الجزئية هي عوائق متلاشية للسيلان المتقدّم للفاعلية المطلقة. وما من واحد منها بمعبّر عنها تمام التعبير. وفي الحقيقة فإنها ليست شيئاً آخر غير ظاهر من المنتجات في حين أن المنتج المطلق لا يوجد أبداً، بل هو يكون دائماً (حاصلاً) بتوسط ما لا يحصى من التكوينات[٦٣]. وأساس إعاقة الفاعلية هذه ينبغي أن نبحث عنه في الطبيعة نفسها في قوة تناقض محايثة للطبيعة، إذ لا وجود لمصدر آخر للفاعلية غير الطبيعة ذاتها. فثنائية القوى لا يمكن أن تظهر إلا في إطار وحدة أصلية «أ=أ» ولا يكون ذلك ممكناً إلا إذا كانت «أ» منتج ذاتها، إن كون الشيء علة ذاته ومعلولها كما رأينا ذلك عند كنط هو بنية الكيان العضوي، ولذلك فحصيلة الفاعلية المطلقة هي منتج عضوي. وانطلاقاً من هنا فإن الكائن العضوي باعتباره منتج هذه الثنائية «هو موضوع ذاته»[٦٤] وهو يتميّز عن الجماد وعن الأموات لأن الميت «لا يكون أبداً موضوع ذاته بل هو دائماً موضوع لغيره»[٦٥]. ففي الكائن العضوي كل شيء يكون في آن غاية ووسيلة بالتبادل والحصيلة لا يمكن أن تكون شيئاً آخر غيرها تماماً في الداخل والخارج: إن الآلوية في وظيفة الغائية والضرورة في خدمة الحرية:

«ولهذه العلة ترى في الطبيعة عقلك ذاته، ولهذه العلة تبدو لك الطبيعة منتجة من أجلك، ولهذه العلة أنت على حق إذ ترى في منتجاتها

---

(٦١) Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), SW III, s.13ff.

(٦٢) Ebd., s.16.

(٦٣) Vgl., Ebd.

(٦٤) Ebd., s.159.

(٦٥) Ebd., s. 145.

الجارية بحسب القواعد نظيراً من الحرية، وذلك بالذات لأنّ الضرورة اللامشروطة تعود إلى الحرية ثانية»[٦٦].

إنّ الثنائية الأصليّة لفاعلية الطبيعة المطلقة تتبيّن في الكائن العضوي باعتبارها حاسية. ولكن لما كان الكائن العضوي ليس شيئاً آخر غير «مختصر من الطبيعة العامة» فإن الحاسية خاصة بالطبيعة كلّها حتى بالنسبة إلى أدنى درجاتها (مثلما تشهد بذلك الظاهرات المغناطيسية والكهربائية والكيماوية)[٦٧]. فخلال محاولتها تحقيق المنتج المطلق تتنزل المنتجات الجزئية في نظام تراتب متدرج من الأتم إلى ما دونه تماماً، وبذلك تتبين الحاسية في الدرجات الدنيا في شكل قابلية الاستثارة وقوة التوالد:

وعندما يكون أحد الكائنات العضوية تدرج قوى، وعندما تكون تعرض الحاسية في شكل قابلية للاستثارة، وقابلية الاستثارة في شكل قوة توالد، وليست القوة الأدنى إلا ظهور القوة الأسمى فتوجد في الطبيعة كثرة من درجات التنظيم عامّةً بعدة الدرجات المختلفة لظهور تلك القوة الواحدة. فالنبات هو ما هو الحيوان والحيوان الأدنى هو ما هو الحيوان الأسمى. وفي النبات تؤثر القوة نفسها التي تؤثّر في الحيوان إلا أن درجة ظهورها توجد في حيّز أعمق. ففي النبات ضاعت كل القوة في قوة التوالد التي لا تزال عند النباتات المائية مجرد قابليّة للاستثارة وهي عند الحيوان الأسمى تتميّز بكونها حاسية ثمّ العكس صحيح:

«وهكذا إذاً يوجد نظام ينزل رويداً رويداً كل هذه الدرجات إلى أن يضيع في النباتات، وتوجد علة فاعلة متّصلة تنزل من حاسية أول حيوان إلى قوة التواليد في آخر النباتات»[٦٨].

وكما يؤكّد لسنغ، من دون أن يَنِيَ، بأن الطبيعة هي المحاولة المتجدّدة دائماً لإنتاج مُنتج وحيد. وفي الحقيقة إنها محاولة لا تتحقق أبداً لأنّ تحققها لو حصل يعني توقف إنتاجية الحياة ذاتها. إن واحدية القوة التي تظهر بوصفها ثنائية تضمن الوحدة والتطابق بين الظاهرات

---

(٦٦) Ebd., s. 186.

(٦٧) Ebd., s. 160.

(٦٨) Ebd., s. 206.

العامة للنور والكهرباء (ص ١٢٨) والمغناطيس والدرجات المناسبة لها من الطبيعة غير العضوية (الجامدة) (العملية الكيمياوية والكهربائية والمغناطيس والطبيعة العضوية (غريزة التكوين قابلية الاستثارة والحاسية)[٦٩]. لكن «معين كل الفاعليات» تستثني ذاتها من قدرتنا المعرفية وذلك لأن هذه القدرة «شيء ليس موضوعياً بإطلاق. لكن ما ليس بموضوعي بإطلاق لا يمكن أن يكون إلا عين ما هو علة كل ما هو موضوعي أعين علة الطبيعة ذاتها»[٧٠].

إن مفهوم التعضي هو حصيلة نسبة بين عناصر ثلاثة مقومة (الحاسية وقابلية الاستثارة وقوة التوالد). وهو مفهوم مكن شلنغ من إعداد مفهوم للمرض باعتباره «تحرف» عن هذه النسبة بين المقومات الثلاثة مفهوم يضمن لنظريات د. جون براون الطبية (١٧٣٥ ـ ١٧٨٧)[٧١] أساساً من فلسفة الطبيعة.

٣ ـ ٤ الطبيعة باعتبارها فاعلية غير واعية

لقد بين شلنغ شرعية التطابق بين فكرة الطبيعة والطبيعة الخارجية في كتابه **مدخل إلى مشروع نسق فلسفة الطبيعة** (سنة ١٧٩٩) على النحو الآتي: «إن العقل على ضربين: فهو إما منتج بصورة عمياء وغير واعية أو هو منتج بحرية ووعي، إنه منتج بغير وعي في رؤية العالم مع وعي في خلق عامل فكري (عالم أفكار)»[٧٢]. ولنا على هذه الوحدة دليل مباشر في الفاعلية الواعية وغير الواعية التي للعباقرة المبدعين ودليل غير مباشر وخارج الوعي في منتجات الطبيعة.

يبين الفرق بين الدائرتين شرعية الثنائية في التأمل الفلسفي الذي ينقسم إلى فلسفة متعالية وفلسفة طبيعة. فأمّا الأولى فمهمتها إخضاع الواقعي للفكري، وأما الثانية فمهمتها أن تفسر الفكري انطلاقاً من الواقعي. والوحدة والتطابق للقوة المصورة ـ في الدائرة الواعية كما في

---

(٦٩) Ebd., s.20ff.

(٧٠) Ebd., s.219

(٧١) Vgl. Brown 1780 und 1796.

(٧٢) Schelling, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), SW III, s.271.

الدائرة اللاواعية ـ تؤدي إلى كون العلم ليس هو علماً واحداً حتى وإن كان في اتجاهين متقابلين.

وكون ما هو فاعل في الطبيعة هو بالذات إنتاجية لا واعية شبيهة بالإنتاجية الواعية يعني:

«أن ما هو فاعل في الطبيعة هو إنتاجية لا واعية ولكن على درجات مختلفة وذات قرابة أصلية مع الإنتاجية الواعية والتي فعلها الانعكاسي المجرد نراه في الطبيعة، والذي ينبغي أن يبدو من موقف المنظور الطبيعي باعتباره الغريزة العمياء نفسها التي تصعد من تكون الكريستال إلى ذروة التكوين العضوي (حيث تنكص إلى مجرد تكوين الكريستال من إحدى النواحي بغريزة الفن)»[٧٣].

ثمّ إن الطبيعة هي «الكيان العضوي الشاهد لعقلنا». فمثلما تُخضِع الفلسفة المتعالية الواقعيّ للفكري، ينبغي أن تفسر فلسفة الطبيعة الفكري انطلاقاً من الواقعي، وكلا العلمين لهما المهمة نفسها ولكن من منطلقين متقابلين[٧٤]. وبالنسبة إلى فلسفة الطبيعة ليست الطبيعة منتجاً بسيطاً بل هي في آن كذلك الإنتاجية ذاتها. فهي تحتوي على الطبيعة باعتبارها «(الأمر) القائم بذاته». لذلك، فإنه يمكن أن نصف «نزعة الفيزياء السبينوزية» بكونها «فيزياء تأملية»[٧٥].

كما إنه من مهام الإنتاجية الكلية اللاواعية «أن تصبح بصورة أصلية موضوعاً لذاتها» أعني أن «الذات الخالصة تنقلب موضوعاً لذاتها». ولا يمكن لذلك أن يحصل إلا متى افترضنا «انفصاماً أصلياً» و«صراعاً حقيقياً لميول متناقضة»[٧٦]. والطبيعة بكاملها عملية حركية لقوى لا يكون فيها كل منتج في كل مرة شيئاً ثابتاً بل صيرورة تكرار دائمة. إن الطبيعة هي «بصورة أصلية الوسيط»[٧٧] بين الإنتاجية الخالصة والمنتَج الخالص: إنها

---

(٧٣) Ebd., s.272.

(٧٤) Ebd., s.272f.

(٧٥) Ebd., s.273f.

(٧٦) Ebd., s.288.

(٧٧) Ebd., s.299.

إنتاجية تتوق إلى أن تتحول إلى المنتج أو إلى منتج يتبين أنه منتج بصورة لا متناهية. والمنتج يكون في تحدّده الذاتي (المؤقت) تصوير (فاعل) «يتحول دائماً بسبب ديناميته الباطنة إلى أشكال أخرى: فالمنتج يتصف بـ «الطفرات اللامتناهية»[٧٨].

وحصيلة الإنتاجية المحدودة هي تبادل وتبادل تأثير وتأثر بين قبض المادة (التكثف) وبسطها (التخلخل): والتوقف المؤقت للتبادل وتبادل التأثير والتأثر ينتج المنتج وتكرار إنتاجه يعيد الإنتاجية سيرتها الأولى من جديد. فالحياة تتمثّل بالذات في «الإعاقة المتواصلة حتى تبلغ إلى عدم التمايز»، أعني إلى أن تفقد الإنتاجية قوتها تماماً في المنتج. والسلسلة الموالية من الكائنات العضوية هي السلسلة المتراتبة للإنتاجية ذاتها. وتلك هي علة وجود كثير من درجات العملية الدينامية مثل درجات البرزخ من الفرق إلى اللافرق[٧٩]. ولا تصل الإنتاجية إلى ذروة مطلقة أبداً إذ لو حصل ذلك لتوقّفت العملية. والتناقض الوحيد يصاحب خطوة خطوة ظاهرة المغناطيس والكهرباء حتى يضمحلا في المنتجات الكيمياوية:

«إن المغناطيس والكهرباء والعملية الكيمياوية هي مقولات البناء الأصلي للطبيعة (للمادة) ـ والطبيعة «تمنع» نفسها عنا فتوجد وراء (كل) حدس، أما تلك (العناصر الثلاثة أي المغناطيس والكهرباء والعملية الكيماوية) فهي ما فيها من باق في الإدبار والثابت والمحدد ـ الخطاطة الكلية لبناء المادة»[٨٠](ص ١٢٩).

إن المادة تتخطى دائماً هذه الدرجات، لكن هذا التخطّي يحصل دائماً على مستوى أرفع. من ذلك أن المقومات الثلاثة في الكيان العضوي مقومات الحاسية، وقابلية الاستثارة، وغريزة التكوين ليست شيئاً آخر غير مقومات المغناطيس والكهرباء وغريزة التكوين مرفوعة إلى القوة الثانية[٨١].

---

(٧٨) Ebd., s. 300.

(٧٩) Ebd., s.322.

(٨٠) Ebd., s.321.

(٨١) Ebd., s.325.

٣ ـ ٥ الطبيعة باعتبارها «عقلاً غير ناضج»

وعلى هذا الأساس، فإن نظرية تامةً في الطبيعة قد تكون تلك النظرية التي تبين كيف تنحل الطبيعة في الغاية فتتحول إلى العقل. ومنتجات الطبيعة العاطلة وغير الواعية هي المحاولات الطبيعية الفاشلة للدلالة وللتفكير في ذاتها والطبيعة المعتبرة ميتة (الجامدة) ـ كما يؤكّد ذلك شلنغ في كتابه **نسق المثالية المتعالية** سنة ١٨٠٠ ـ هي عقل غير ناضج[٨٢]. ولا تصل الطبيعة إلى هدفها الأسمى (أي) «(أن تصبح موضوعاً لذاتها» «إلا مع التفكير الأخير والأسمى ويحصل ذلك في الوعي الإنساني. وحصيلة هذا المقوّم للعملية يبين أن الطبيعة «متحدة بصورة أصلية مع ما يعرف بوصفه العقلي والواعي»[٨٣]. والحل الوحيد يمكن بالذات أن نكتشفه في «كون الفاعلية نفسها التي هي منتجة بصورة واعية هي منتجة من دون وعي في إنتاج العالم»[٨٤]. وفعلاً فنحن نعلم هذه الوحدة في منتجات الطبيعة لكن ليس تلك الوحدة التي يوجد مصدرها في الأنا ذاته. وكل نظام عضوي هو «حكاية» لتلك الوحدة الأصلية ولكن حتى نتعرف إليه من جديد في هذا الفعل المنعكس، لا بدّ للأنا من أن يكون قد تعرف بعد إلى نفسه في هذه الوحدة من جديد[٨٥].

إن هذا التقسيم للعملية كلها، يتدعّم تبعاً لعلاقة تبادليّة بين الدرجات المختلفة للطبيعة والعقل، وفي توكيد وحدة الكل تظهر إعادة أخذ الأغراض السبينوزية والأفلاطونية المحدثة. وحتى نميّز الفاعلية المنتجة الأصلية لجأ شلنغ إلى مفهوم «الخيال» وعبّر بصورة جيدة، كيف يمكن لوحدة لا متناهية تنبني في الواقع المتناهي الوحدةَ التي عند النظر إليها لذاتها هي الانعكاس البسيط للكل المطلق. ثمّ إن الطبيعة تتحول إلى نسخة أو بعبارة أفضل ـ بالرغم من كونها عبارةً غير تامة ـ إلى تجلٍّ للرب[٨٦].

وحينما كان شلنغ سنة ١٨٠٦ قد أظهر الطبعة الثانية من كتابه **نفس**

(٨٢) Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW III, s.341.

(٨٣) Ebd.

(٨٤) Ebd., s.348.

(٨٥) Ebd., s. 611.

(٨٦) Schelling, *Philosophie der Kunst* (1802/03), SW V, s.378.

العالم قدّم له بدراسة مهمّة حول العلاقة بين الواقعي والمثالي في الطبيعة، الدراسة التي تمثّل في الأصل نظرته الأولى للطبيعة في سياق كانت فيه الإحالة على التقليد الكلاسيكي والعرفاني حاسمةً (وبصورة خاصة الإحالة على محاورة **الطيماوس** لأفلاطون):

«إن ما هو أكثر ظلمة من كل شيء، بل هو الظلمة عينها حسب بعضهم هو المادة. ومن ثَمّ فإنها بالذات الجذر المجهول الذي تنطلق من ترقيته كل تكوينات الطبيعة وكل ظهوراتها الحية. فمن دون معرفتها يكون علم الطبيعة فاقداً لأساسه العلمي ويكون العقلي ذاته فاقداً الروابط التي بتوسطها يتم وصل الفكرة بالواقع. فأنا لا أعتبر الطبيعة شيئاً مستقلاً عن الوحدة المطلقة للموجود الذي يمكننا اعتباره خاضعاً لخام ولا أعتبرها كذلك لا شيء خالصاً، بل إني أتفق بصورة عامة مع سبينوزا الذي أجاب في إحدى رسائله عن سؤال: هل يمكننا أن نستنتج بصورة قبلية تنوعَ الأشياء الجرمية من مجرد مفهوم الامتداد (بالمعنى الديكارتي) بل إني أعتبر المادة صفة تعبر عن الذات اللامتناهية والأزلية. ثم إنه لما كان كل جزء من المادة ينبغي أن يكون في ذاته ختماً لكلّ العالم، فإنّ المادة ليست مجرد صفة تعبّر عن الذات اللامتناهية بل هي ينبغي أن تعتبر جملة مثل هذه الصفات. وكون المادة تتأسّس على تناقض وثنائية أمر كان الفكر القديم قد أدركه تارةً إدراك حزر وطوراً إدراك علم»[٨٧].

والآن، فإن شلنغ قد انتهى إلى تحديدٍ جديد للثنائية التي تكون من البداية أساس الظاهرات التي تكوّن الواقع. وقد نجح في ذلك فعاد إلى «الرابطة المطلقة (الأفلاطونية) أو حرف الحمل (الواصل بين الموضوع والمحمول)» التي هي «الوحدة الأزلية بين اللامتناهي والمتناهي» وعليها يتأسس «قانون الوحدة»[٨٨]. وحسب هذا القانون يكون الله هو الجوهر الذي هو المركز قبل كل شيء وليس هو الهامش أبداً، وهو يتبين بدايةً في الطبيعة باعتباره ثقلاً وزماناً ونوراً[٨٩]. ووحدة الثقل والنور المتناقضة

---

(٨٧) Schelling, Weltssele (1806 2nd ed.), SW II, s.359.

(٨٨) Ebd., s.360f.

(٨٩) Ebd., s.363f.

تنشئ «المظهر الجميل للحياة»[٩٠] الواقع أو «ذلك الطفل المحسوس والشاهد» الذي هو المادة العينية[٩١]. إن حرف الحمل هو المعين المحجوب عنا والذي تسيل منه حياة الكون كله وهي تتبنى في الصور العضوية الجزئية:

«وحيثما يثبت هذا الحرف الأسمى ذاته في الكائنات الفردية يكون العالم الصغير الكائن العضوي العرض التام للحياة الكلية التي للجوهر في حياته الخاصة»[٩٢].

إن المقوّم الموحد والوسيط لصور الرابطة الكلية المتقدمة (حرف الحمل المطلق) وللمنطلق إلى البسط اللامتناهي للعالم الجديد هو الإنسان (ص ١٣٠) «الذي تنقطع رابطة المرتبط انقطاعاً تاماً فيعود إلى موطنه الذي هو الحرية الأزلية»[٩٣].

٣ ـ ٦ الطبيعة باعتبارها ألماً وحصراً

منذ تأليف شلنغ كتابه **البحوث الفلسفية في الحرية الإنسانية** سنة ١٨٠٩، بدأ مفهوم الحرية يغيّر مفهومي الطبيعة والكائن العضوي. فقد لاحظ شلنغ بالذات أن الحرية والكون مترابطان وثيق الترابط بحيث إن الاستنتاج العقلي يؤدّي حسب رأي واسع الانتشار إلى نفي الحرية والعكس (أي نفي الضرورة). إلا أنّه يمكن أن نحقق تبعيّة الكون إلى الحرية من دون أن نرفع الحرية ومع ضمان قانونية العمليات الطبيعية في آن. ومصدر سوء التفاهم مأتاه من كوننا نتصور مخطئين العلاقة بين الموضوع والمحمول علاقة «اتحاد» أو علاقة ترابط مباشرة. لكن شلنغ يرى أنه ينبغي أن نجزم بأن العلاقة هي علاقة تمايز من جنس العلاقة بين المقدّم والتالي أو بين اللزوم والتفرع (عنه من اللوازم)[٩٤]. وبصورة

(٩٠) Ebd., s.369.

(٩١) Ebd., s. 371.

(٩٢) Ebd., s.374.

(٩٣) Ebd., s.375.

(٩٤) Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), SW VII, s.346.

خاصةٍ فإن نوعية تلو الذوات عن الله ليست علاقة آلية وليست علاقة عِلِّية يكون فيها المعلول لا شيء في ذاته:

«إن تلوَّ الأشياء عن الله تجلٍّ ذاتي لله. لكن الله لا يمكنه إلا أن يتجلى في ما يماثله أي في كائن حرّ عامل انطلاقاً من ذاته في ذوات ليس لوجودها أساس غير الله، لكنها ذوات موجودة مثلها مثل الله»[٩٥].

إن الله إرادة وحرية. ولأن الإرادة هي الوجود الأصل الذي لا يحتاج إلى أي مبدأ آخر حتى تكون موجوداً، فإن «مثل هذه الألوهية تنسب إلى الطبيعية (وتحمل عليها)»[٩٦].

ويحيل شلنغ إلى تمييز كان قد أدرجه في فلسفته الطبيعية تمييز بين الذات (الجوهر) باعتباره ما يوجد والذات (الجوهر) من حيث هي مجرد «أساس للوجود». ولما كان «لا شيء يوجد قبل الله أو سواه» فإن أساس وجوده ينبغي أن يكون في ذاته الأساس الذي هو «الطبيعة»[٩٧] في الله والذي لا يقبل الفصل عنه لكنه مختلف عنه:

«لكن الله حتى يوجد فلا بد له من أساس، غير أن هذا الأساس ليس من خارجه بل هو موجود فيه، وله في ذاته طبيعة هي بالرغم من كونها منه فهي مختلفة عنه»[٩٨].

ليس أساس الأشياء في الله ذاته بل هو في أساس وجوده أي في طبيعته، وهذا الأساس هو «شوق» الإرادة العمياء فاقدة العقل والتي هي الواحد الأزلي الذي يسعى إلى إنتاج ذاته، ولكنه لا يحقق ذلك تمام التحقيق لأنه يبقى «القاعدة اللامعقولة» لكل واقع[٩٩]. والأمر في ذلك يتعلّق بواقع فوضوي والظلم يوجد في أصل كل مخلوق ويتجذّر فيه بصورة لا تمحي، وعن إرادة الأساس العمياء تتلو «إرادة الحب»[١٠٠]

---

(٩٥) Ebd., s.347.

(٩٦) Ebd.

(٩٧) Ebd., s.357f.

(٩٨) Ebd., s.375.

(٩٩) Ebd., s. 359f.

(١٠٠) Ebd., s.395.

التي بفضلها ينفذ النور والنظام في الطبيعة ويصبح الله نفسه شخصياً:

«إن الطبيعة كلّها تقول لنا إنها ليست أبداً موجودةً بفضل مجرد ضرورة رياضية بل ما يقوم فيها ليس عقلاً خالصاً وهو شخصية وروح (...) والخلق ليس واقعةً بل هو فعل. لا وجود لتالٍ وقوانين كلية بل الله أعني أن شخص الله هو القانون الكلي»[١٠١].

وقد عُني شلنغ بوضع هذا المشكل على هذا النحو في كتابه **عصور العالم** سنة ١٨١٣. لكنه يؤكّد هنا بأن الوجود «وجودية» و«خصوصية» و«تخصيص» في حين أن الحب هو النفي المطلق لهذه الصفات التي هي انغلاق بعضها عن بعضها الآخر. وعلى التناقض بين هذين المبدأين تقوم الحياة:

«وهكذا نجد في الإله الضروري مبدأين: الجوهر النبع والمتمدد والموجود لذاته وقوة هي كذلك أزلية، قوة كون الذات هي ذاتها قوة الإدبار (العودة) إلى الذات قوة الوجود في الذات، وكلاهما ذلك الجوهر وهذه القوة هما الله من دون إضافة فعله لذاته.

«ولا يكفي أن ندرك التناقض بل لا بد كذلك من أن يتمّ التعرف إلى تعادل المتناقضين في الجوهرية والأصالة. فالقوة التي بفضلها ينغلق الجوهر ويفقد فاعليته الحقيقية في نوع فعلها مثلها مثل المبدأ المناقض لها. فلكل منهما جذره ولا يمكن استنتاج أي منهما من الآخر (نقيضه). إذ لو كان ذلك ممكناً لانتهى النقيض مباشرة لكنه غير ممكن بالذات أن يصدر ما هو ناقِض مباشر عما هو منقوض مباشر»[١٠٢].

والحب ثمرة عملية غير منفصلة (متصلة) من النبض القابض والنبض الباسط لما هو منتج لذاته وآكل لها بصورة لا تتوقّف[١٠٣]. إن «إرادة الذات لذاتها» أو «كون الذات عين ذاتها» أو «الأنائية» تستثني الغيرية، إلا أن النفي يمكن كذلك أن يتعلّق بالسلبية التي تمثل لبَّ «كون الذات عين ذاتها» وعلى هذا النحو يجعل الظهور الذاتي للموجود ممكناً:

---

(١٠١) Ebd., s. 395f.

(١٠٢) Schelling, *Die Weltalter. Bruchstück (Aus dem hanschriftlichen Nachlass)*, SW VIII, s.211.

(١٠٣) Ebd., s. 230f.

«ذلك أنه بصورة عامة لا توجد البداية إلا في النفي. وكل بداية هي بمقتضى طبيعتها شوق للنهاية أو هي شوق لما يؤدّي إلى النهاية وينفي ذاته كذلك من حيث هو نهاية»[١٠٤](ص ١٣١).

إن هذه العملية توضع في الله من البداية فصاعداً باعتبارها قد تمّ تجاوزها وباعتبارها «ماضيه الأزلي»[١٠٥]. أما في المخلوقات التي تصدر عن الأساس المستقل (أي) عن طبيعة الله الذي يتوق إلى هذا التناقض الوالد والآكل لما يلد في آن إلى أن ينبسط خروجاً من الظلام إلى النور وأن يعتبر اللحظة المتجاوزة أمراً ماضياً:

«إن الطبيعة هي كذلك بمقتضى طبيعتها صدرت عن الرب المظلم وغير المنقال، إنها الأول والبداية في الرب الضروري»[١٠٦].

لذلك فالطبيعة بالمقابل مع الروح، هي «عميقُ ثُقبٍ من الماضي» لا يزال حقاً ما كان فيه الأقدم إلى اليوم هو الأعمق[١٠٧]. إلا أن الروح يضع نفسه في الطبيعة باعتباره في آن «ذلك الذي كان» ومن ثم كذلك «الذي ينبغي أن يكون قد كان منذ الأزل»، والطبيعة ليست في ذاتها ماضياً إلا بالنظر إلى الموجود[١٠٨].

إن الطبيعة تقطع في توقها إلى النور وخلال سعيها للتحرّر من باطنها سلسلة تكوينها المحدّد كله، سلسلته التي تظهر فيها ما يسميه شلنغ «الفنانة التي كبرت بخامها» قدماً إلى «صورة الإنسان الأنيقة والسعيدة التي تنبسط فيها في الغاية مقومات تلك البذرة السماوية انبساطاً تاماً»[١٠٩].

ومثل لحظة الصيرورة المادية تلك، فإن هذه العملية هي ثمرة «معركة حامية» تنتج الحصر «والأعماق في تبرم الحياة كلها[١١٠]. وفي

---

(١٠٤) Ebd., s.224.

(١٠٥) Ebd., s. 254.

(١٠٦) Ebd., s. 244.

(١٠٧) Ebd., s.243.

(١٠٨) Ebd., s.264.

(١٠٩) Ebd., s.279.

(١١٠) Ebd., s.322 und 319.

ذلك ـ كما يرى شلنغ في مصنف الحرية ـ يتأسس «حجاب الحزن هذا الذي يعمّ كل الطبيعة وأعماق سوداوية لكل حياة سوداويتها التي لا تتزحزح»[111]. إن هذه النظرة الدرامية للواقع تشمل كذلك دائرة الطبيعة الجامدة التي يعتبر شلنغ منتجاتها «الأبناء البينين للحصر والرعب بل واليأس» لأن الألم «أمر عام وضروري في كل حياة وهو ممر الحرية الذي لا يمكن تجنبه»[112]. إن أولئك الذين يعتبرون الكون أنغومةً متناسقة عجيبة ينبغي لهم حسب شلنغ أن ينفذوا من قشرة الواقع حتى يكتشفوا أن «الخام الأصلي لكل حياة ووجود، هو بالذات المرعب عينه»[113].

٣ ـ ٧ الإنسان باعتباره ذروة الطبيعة وحاميها

وحتى وعينا فإنه يصدر عن ذلك المبدأ الذي، انطلاقاً منه، توجد المخلوقات كلها المخلوقات التي تتوق إلى العقل. وأول تحقيقاته هو «نسخة (مطابقة)»[114] يحقق فيها ذاته خلال تأمله لذاته. وتتمثل الفاعلية الأولى في «خيال» الطبيعة عديمة الانتظام بفضل الفصل بين القوى والوحدة اللاواعية التي تصير واعية بذاتها. والوعي ينبع كذلك من اللاواعي الذي يغرق حينئذٍ في الماضي الذي لا يمكن أن يعاد تحصيله إلا بالتفكر:

«لا وجود للتوعي (وكذلك بالذات لا وجود لوعي) من دون وضع لماضٍ. ولا وجود لوعي من دون شيء يستثنى ويشار إليه. إن ما هو واعٍ يستثني ما هو واعٍ به باعتباره ليس ما هو ذاته. وينبغي مع ذلك أن يعيدَ فيشير إليه بالذات باعتباره مع ذلك هو عين ذاته ولكن في صورة أخرى. وهذا المستثنى في الوعي والمشار إليه في آن لا يمكن أن يكون إلا اللاواعي. ومن ثَمّ فكل وعي أساسه اللاوعي وبالذات في صيرورته واعياً ذاتها يوضع باعتباره ماضياً لما صار واعياً»[115].

---

(١١١) Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), SW II s.399.

(١١٢) Schelling, Weltalter, SW VII, s.327, 335.

(١١٣) Ebd., s.339.

(١١٤) Schelling, *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), SW VII, s.361.

(١١٥) Schelling, *Weltalter,* SW VIII, s. 262.

وتكون استعادة الماضي هذه ممكنةً لأن الإنسان باعتباره وعياً «ومشاركاً في الخلق» هو بالقوة حاضر في بداية الخلق - في «ثقب الماضي العميق»[116].

إن الإنسان سابق الإهلال لأن يكون وسيطاً بين عالم الطبيعة وعالم الروح. إلا أنه توجد في روح الإنسان الوحدة التي تمّ الوصول إليها بين المبدأ الأعمى ومبدأ النور من دون أن يكون ذلك بصورة دائمة كما هي الحال في ذات الرب. فله دائماً شوق إلى «الأنائية» التي تؤدّيه إلى الانفصال عن الوحدة وأن يكون على هامش المركز أي الله. إلا أن مصيره هو أن يكون «ذاتاً مركزية» أعني وسيطاً بين الله والمخلوقات[117]. إن الطبيعة هي «التوراة (=العهد القديم)» والإنسان هو «بداية العهد الجديد (= الإنجيل)» وبفضل وظيفته التوسطية يضم الله الطبيعة إلى ذاته ويتعرف إلى ذاته فيها من جديد[118].

إن نظرية شلنغ في الربوبية ونظريته في الكون (أو) «الفلسفة الإيجابية» ترفع الإنسان إلى مرتبة «منجي الطبيعة» التي تتوق مخلوقاتها إليه. ومن البيّن أن الإنسان «كلمة مظلمة نبوية (لم تنطق تمام النطق)»[119].

وخلال تأويله الكائن الحي تأويلاً جذرياً معتبراً إياه منتج الحرية لم يكن بوسعه أن ينسب كذلك إلى كل حي مصيراً يتعيّن فيه الطابع الحرج للحياة (**ص ١٣٢**) تعيناً يميّز كل مخلوق ينبجس من وجود الأساس الأصلي الفوضوي. فـ «المصير» يعني أن الحرية ليست من دون تجاوز لا يتوقّف لما تنبسط مقوماته بمناقضتها من ذلك كيف يخرج الوعي من قاعدة دنيا من اللاواعي ويسمو عليها فيكون بالتالي صيرورة توعّ لا انقطاع لها.

إن في الأوديسا العامة لبروز الحي من الجوهر اللامحدد يكون الإنسان بصورة موضوعية الغاية النهائية للخلق كله: (فهو يكون) ذروة

---

(١١٦) Ebd., s. 208, 200.

(١١٧) Schelling, *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), SW VII, s.411.

(١١٨) Ebd.

(١١٩) Ebd.

العملية الطبيعية ونقطة التماس بين ما وراء الموجود والطبيعة، وإذا كانت الحياة والكيان العضوي يفترضان في غيرهما بنية غائية فإن الغاية ينبغي أن توجد على قاعدة درجات الجوهر كلها في حين أن الدرجة الأسمى تلخص في ذاتها كل الدرجات العميقة وتضفي عليها معنى(١٢٠).

إن تقدم الإنسان بالشرف تبين مشروعيته، إبستيمولوجياً، من خلال المنزلة التي يشغلها ومن خلال الدور الذي يؤدّيه في الطبيعة. وحسب شلنغ فإن تأييد ذلك يقدمه لنا علم التشريح المقارن الذي يقترح تغيير منظور البحث فيه السائد حينئذٍ. فعنده أنه ليس علينا أن نسأل البنى البدائية في ضوء البنى المتطورة، ولا أن ننطلق من البنى الأتمّ لكي نؤول ما دونها تطوراً. فعملية الحياة بالنسبة إلى شلنغ لا تقتصر على بيان بقايا الأشكال العضوية التي تمّ تجاوزها بل هي تمكن من حزر مسبق للأشكال التي ستتطور في المستقبل. ثم إن تجاوزها قدماً ليس خطياً برتابة بل هو توجّهٌ إلى الأمام وعودة إلى الوراء على آثاره:

«إن حرية الطبيعة العضويّة تتبيّن في كونها ليست مضطرة أن تنتج كل الأعضاء الوسيطة الممكنة بين التكوينات المتجاورة في المقام الأول بل هي بالمقابل تنتج تكوينات وكأنّها تعمل ذلك بدافع المتعة الخالصة أو النزوة تكوينات لا تخلو من الشك في كونها حتماً مؤدّية إلى تقدّم فعلي»(١٢١).

وبالتالي، فإن الكائنات العضوية الطبيعية لا تقود ذاتها بمقتضى الضرورة. وهي ليست كذلك محتومةً ضرورة: بل إن طبيعتها اتفاقية (عرضية أو خاضعة للصدفة). ذلك أن ما له بنية ضرورية يمكن أن ينتج صناعياً: لكن ذلك لا يمكن أبداً أن يحصل مع ما هو ثمرة الحرية. فنحن قادرون على أن نرى ضرورة وجود الكائن العضوي، وفي الحقيقة ليس ذلك مثلاً، لأنّ عقلها الخاص لعله ليس موضوع تجربة بل لأنها بالرغم من كونها منتجات طبيعية فإنّها منتجات طبيعية أُنتجت بكامل

---

(١٢٠) Schelling, *Darstellung des Natur prozesses. Bruchstück einer Volesung über die Prinzipien der Philosophie*, gehalten in Berlin im Winter 1843/44, SW X, s. 377.

(١٢١) Ebd., s. 378.

الحرية. أما في الآلوية فإن الجزء المحرَّك ليس علة لحركة ما يحركه كما إنه لا وجود لجزء من الآلوية هو بحال تجعله ينتج جزءاً آخر أو ينتج ذاته كما يحصل ذلك في حالة الكائن العضوي[١٢٢].

لكن الحرية التي تعمل في تكوين كل الأشكال الحية لا تفقد أبداً كل جذورها المظلمة التي تتميّز بها البداية. وبخلاف ما عليه الأمر عند بعض الرومانسيين فإن هذا الضديد الأعمى للنور والعقل، لا يصبح أبداً ـ عند شلنغ ـ شيطانياً يتخفّى تحت قشرة الواقع الرقيقة وهو مستعد للانفجار دائماً باعتباره سراً، ورعباً، أو أمراً عجيباً ملتبساً، ومخيفاً بل إن شلنغ يثبت على القول بفقدان كل منتج من منتجات الحرية للأساس، منتجاتها التي لا يمكن أبداً أن تتحوّل إلى أمر عقلاني تام العقلانية. ولذلك فهو يتأسّس على «القلق أو الحزن» أي التوق اللاواعي نحو عالم الروح والأرواح الذي يمثل عالم الطبيعة مرحلةً وبرزخاً في البلوغ إليه.

إنه الواحد ـ النقيض (أوني ـ فارسيو) الذي ينبجس من شوق الوجود المظلم والذي يطفو من الأساس الأصلي بعزم لا محيد عنه. ولا تتبين هذه الحركة حرةً وواعيةً إلا عند الإنسان. لكن هذه الحرية ليست أمراً مضموناً. إنّها تتوق إلى «أنائية» تستثني ويهدّدها وعي يحثّ الخطى دائماً على أساس جذره اللاواعي إلى خطر أن يصبح مظلماً ظلمة الوهم. وبسبب هذا النكوص إلى الوحدة التي ظهرت لأول مرة في الوعي الإنساني، غزا الإنسان مركز الكون مستعيداً له على الأقل باعتباره النقطة التي يحن إليها كل ما لا يزال في الطبيعة التي يتخللها بالكامل الحزن والقلق.

«نرى الطبيعة كلّها كثيرة الشوق ونرى الأرض ترضع بلهفة قوة السماء في ذاتها ونرى البذور تتوق إلى النور والهواء حتى تدرك أحد الأرواح ونرى الورود تتمايل في شعاع الشمس حتى تعيد عكسه شعاعه باعتباره روحاً نارية»[١٢٣].

---

(١٢٢) Ebd., s. 380f.

(١٢٣) Schelling, *Weltalter*, SW VIII, s.297.

٤ ـ دفاع هيغل عن الطبيعة

٤ ـ ١ هيغل منحازاً إلى جانب شلنغ

لما جاء هيغل سنة ١٨٠١ إلى يينا مثلت فلسفة الطبيعية والفلسفة المتعالية مراحل تعتبر مراحل بحاجة إلى التوحيد في نسق الوحدة. ومصنفه عرض نسقي سنة ١٨٠١ لمحاولة غير تامة لتحقيق ذلك. وقد انحاز هيغل إلى صف صديقه في معهد الدراسات الدينية خلال خصومته مع فيشته بصورة خاصة وتعثّر بصورةٍ عامة في الفلسفة التفكرية لذلك الحين. ولا يتبين ذلك من كتاب **الفرق (ص ١٣٣) بين نسق فيشته ونسق شلنغ الفلسفيين** سنة ١٨٠١ فحسب، بل كذلك العمل المشترك على المجلة النقدية للفلسفة (١٨٠٢ ـ ١٨٠٣). وفي هذا المضمار فقد بدأ هيغل يهتم بالغرض من منظور فلسفة شلنغ الطبيعية وكان يطلب في رسالة فلسفيّة حول مدار الأفلاك سنة ١٨٠١، أسطورة الحظ وألقى دروساً كذلك في أغراض من فلسفة الطبيعة. ولكن حول العمل النسقي عليها فإنّه ينبغي أن ننتظر ظهور الصيغة الأولى من **الموسوعة المختصرة للعلوم الفلسفية** سنة ١٨١٧:

«إن الحاجة إلى فلسفة (. . . .) تتصالح مع الطبيعة بسبب ما حصل لها من معالجات سيئةٍ عانت منها جراء نسقي كنط وفيشته. والعقل نفسه هو ذلك الذي تنازل عن ذاته أو أصبح محاكاةً سطحيّة لها بل يوجد إجماع على أن العقل قد تحوّل إلى طبيعة انطلاقاً من قوة باطنة»[١٢٤].

يميز هيغل بين موقف فيشته الذي لا يعترف للطبيعة بواقع فعلي مستقل وموقف كنط الذي يسلّم بوجود طبيعة «من خلال وضعه الموضوع بوصفه أمراً غير محدّد (بتوسط الحصاة)»، بل إنه في الحقيقة يتصوّرها ذاتاً ـ موضوعاً (. . .) من خلال اعتباره المنتَج الطبيعي غايةً طبيعية غائياً من دون مفهوم الغاية وضرورياً من دون آلوية لكون المفهوم والوجود متّحدين»[١٢٥]. وفي الحقيقة فعنده أن منظور كنط كما يثبت ذلك كتاب

---

(١٢٤) Hegel, *Dierenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), GW IV, s.8.

(١٢٥) Ebd., s. 69.

نقد ملكة الحكم نوع من الاعتبار الإنساني «منظور خالص الذاتية» والطبيعة فيه «أمر موضوعي خالص مجرد موضوع فكر»(١٢٦). وعنده أن علم الطبيعة الذي وضعه كنط يتأسّس على «فقر قوة الجذب والصدمة الدفعة لا يمكنه إلا أن يأتي بميكانيكا مجردة من دون أن يكون قادراً على تفسير عنصر القوة أعني عنصر «الوضع=أنا»: فالمادة يعتبرها «مجرد أمر موضوعي مقابل للأنا» ومن ثم فهو لا يستطيع أن يضع إلا بناء رياضياً (للطبيعة) أي علم قوى حقيقي»(١٢٧).

كما إن هيغل لام كنط في كتابه **الاعتقاد والعلم** سنة ١٨٠٢ معتبراً إياه في الحقيقة قد ألغى إمكانية «أن تكون آلوية الطبيعة والعلاقة السببية والتقنوية الغائية التي لها متحدتين»، لكنه في الحقيقة بقي في نوع النظرة التي بمقتضاها لا توجد هذه الوحدة ومن ثَمّ فإنّه يفسر «المعرفة العقلية التي يكون بالنسبة إليها الكيان العضوي من حيث هو عقل فعلي المبدأ الأعلى للطبيعة ووحدة الكلي والجزئي معتبراً إياها متعالية»(١٢٨).

أما عند فيشته ـ هكذا يرى هيغل ـ فإن نظرة الأنا من حيث هو فاعلية متناهية وفريدة تحدّد الطبيعة فتعتبرها «شيئاً محدداً جوهرياً وميتاً» أو كذلك «التحديد الذاتي المحدوس أعني الوجه الموضوعي من التحديد الذاتي من خلال جعلها أمراً موضوعاً لتفسيرها بفضل التفكر أمراً فكرياً مفعولاً»(١٢٩). والحرية الذاتية يمكنها أن تستعمل عليتها في الطبيعة لأن الطبيعة بوصفها شيئاً محدداً وضعت مستقلة عن فاعلية الأنا. والآن ففي حين يحفظ الأنا لذاته شكل الذاتية «فإن (. . .) خاصية الطبيعة تصبح «ذاتاً=موضوعاً» مجرد ظاهر من الوجود وجوهرها موضوعية مطلقة»(١٣٠).

وفي كتابه **الفرق بين نسقي فيشته وشلنغ** يوافق هيغل موقف شلنغ الذي يقابل «الذات الموضوع» الذاتية بـ «الذات الموضوع» الموضوعية في

---

(١٢٦) Ebd.

(١٢٧) Ebd., s.69f.

(١٢٨) Hegel, *Glauben und Wissen* (1802), GW IV, s.342.

(١٢٩) Hegel, *Dierenz des Fichte'schen und Schellign'schen Systems der Philosophie* (1801), GW IV, s.59.

(١٣٠) Ebd., s.51.

فلسفة الطبيعة ويصوغ الأمرين معاً في وحدة ذاتية بسيطة متروية[١٣١]. إن تصور الواقع باعتباره كلاً يقتضي أن تكون الطبيعة مرحلةً مطابقةً للروح ومهمة الفلسفة أن تفكر في وحدة الأمرين (الطبيعة والعقل):

«إن الكلّ الموضوعي والكلّ الذاتي أو نظام الطبيعة ونظام العقل هما نفس النظام عينه»[١٣٢].

وتلك هي نقطة اللافرق (تجاوز الفرق بين الطبيعة والعقل)، حيث تكشف الطبيعة مثاليةً محايثةً ويكشف العقل واقعيةً محايثةً فتحصل بنية متقاطبة يمثّل فيها أحد القطبين نظام الواقع ويمثّل القطب الثاني نظام المثال[١٣٣]. وموقف اللافرق المطلق الذي من جنس مطلق شلنغ (انظر الفصل الثاني: العقل والمطلق) ينبغي أن يفترض متقدماً عليه كون العقل من حيث هو «ذات موضوع» مطلقة ينتج ذاته باعتباره طبيعة وباعتباره عقلاً كذلك ويتعرّف إلى نفسه ثانيةً فيهما كليهما[١٣٤].

وقد عرّف هيغل وحدة تميّز المطلق باعتبارها «وحدة الوحدة واللاوحدة»[١٣٥]. ففي الرسالة الفلسفية حول مدار الأفلاك تظهر في ضوء جديد العلاقة بين العمل التجريبي والفلسفة، وكذلك الدور الخاص الذي يشغله النظام الشمسي في علم الفلك، إذ ينقد هيغل النظرية النيوتونية التي كانت حينئذٍ عامة القبول، وفي هذا النقد يتنزل خاصة الوحدة المدعاة بين النظام الشمسي والحياة العضوية والعقل:

«ففي حين تكون الأجرام الأرضية التي تنتجها الطبيعة من حيث علاقتها بقوة الطبيعة الأولى، قوة الثقل ليست كافيةً وتكون خاضعة لقوة الكلّ ثم هي بعد ذلك تصبح أساساً عندما تعبّر عن صورة الكون بنوع تعبيرها التام، فإن أجرام السماء تجري بالمقابل كالآلهة (ص ١٣٤) بفضل الأثير المضيء لأنها ليست مرتبطة بالتراب وتحمل في ذاتها مركز ثقلها حملاً تاماً. فلا

---

(١٣١) Ebd., s.7.

(١٣٢) Ebd., s.71.

(١٣٣) Vgl.Ebd., s.71f.

(١٣٤) Vgl. Ebd., s.67.

(١٣٥) Ebd., s. 96. Vgl. auch Troxler 1988, s.72.

شيء أسمى ولا أنقى عبارةً عن العقل ولا شيء أكثر جدارة بالتأمل الفلسفي من ذلك الكائن الحي (الحيوان) الذي نسميه نظاماً شمسياً»(١٣٦).

ويتعلّق نقد نيوتن بتصوره الرياضي للقوة وإدخال التجربة للتحقق. وكان هيغل يطلب تأسيسها الفلسفي:

«إن الفلسفة الحقيقية ترفض مبدأ الفلسفة التجريبية، المبدأ المأخوذ من الميكانيكا التي تجعل الطبيعة محاكاةً للمادة الميتة وتجعل تأليف القوى المختلفة بإطلاق مؤثرةً في أي جسم»(١٣٧).

إن علماً ميكانيكياً يعالج مادّةً ميتة ولا يعلم إلا قوى خارجية، لا يمكن أن يعقل الحياة المنفسة للمادة. ذلك أن الميكانيكا لا تبحث إلا عن علل خارجية. وعلى هذا النحو تنغلق إمكانية إدراك الطبيعة «بصورة عقلية»، وبالتالي يمتنع الوصول إلى «مبدأ الوحدة» الذي يضع الاختلاف في ذاته عينها(١٣٨).

وتتمثل جدارة كابلار في كونه خلال درسه لحركة أجرام السماء أنتج بادرةً غير تجريبية، ولم يبتعد عن المبدأ الأساس القائل إننا «نشتق القوانين من الطبيعة (. . .) وليس من الميكانيكا التي تبني الطبيعة المحاكاة»(١٣٩).

٤ ـ ٢ طريق هيغل إلى موقف خاص به

وفي ما تلا من زمان مقامه بيينا، حاول هيغل أن يحرر نظرياته تحريراً نسقياً في ميتافيزيقا للروح. وبذلك فقد ابتعد بصورةٍ متزايدة عن شلنغ. ويثبت ذلك مسودات (مشروعات) كتابات هيغل التي لم تنشر إلا بعد وفاته.

وفي شذرة **فكرة الجوهر المطلق** (١٨٠١ ـ ١٨٠٢) يقترح هيغل تنظيماً للفلسفة انطلاقاً من بنية المطلق ذاته، المطلق الذي يتوضعن في الطبيعة (الطبيعة الفيزيائيّة والطبيعة الخلقية)، ويعود إلى ذاته عينها

---

(١٣٦) Hegel, Dissertation Philosophica de Orbitis Planetarum. Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen. Übers., eingel.u. kommentiert v. w Neuser, Weinheim 1968, s.3.

(١٣٧) Ebd., s.11.

(١٣٨) Ebd., s.23.

(١٣٩) Ebd., s.29.

باعتبارها روحاً من خلال معرفته لنفسه[١٤٠]. فكلّ ظاهرة طبيعية عنصر من كل منتظم غائياً ومن ثَمّ فهو عبارة نوعية للمطلق. والفلسفة تنقسم إلى علم الفكر من حيث هو فكرة (المنطق والميتافيزيقا)، وعلم واقع الفكرة (فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح)، وفلسفة الدين وفلسفة الفن التي تنجح فيها عودة الفكرة إلى الخلوص[١٤١]. فتكون فلسفة الطبيعة قد تُصورت هنا مرحلةً من علم الواقع والفكرة التي تبين وضعنتها الأولى باعتبارها نظام السماء ونظام الأرض والنظام الأخير يتضمّن في ذاته المرحلة الميكانيكية والكيمياوية والعضوية. والكائن العضوي يتحقّق في الواقع في شكله الكلي والمجرد في نظام الأرض الكلي في مملكة النبات وأخيراً في الكيان العضوي الحيواني، وهذا الكيان الأخير يمثّل الممر من الطبيعة، بمعنى الكلمة الحقيقي، إلى الروح.

وفي الشذرات من مخطوطة درس هيغل حول **فلسفة الطبيعة والروح** (١٨٠٣ ـ ١٨٠٤) نجد لأول مرة التقسيم الثلاثي المميّز للفلسفة الهيغلية. ففي إطار هذا المصنف غير التام لفلسفة الطبيعة نجد هيغل قد استثنى الأرض من النظام السماوي الأرض التي هي «نقطة اللافرق الواقعية والمثالية للحركة»[١٤٢] وقد درس هيغل في المصنف المظاهر الميكانيكية والكيمياوية والطبيعية:

«إن نتيجة الميكانيكا هي البناء البسيط للأرض (التراب؟) في ذاتها، حيث تصبح شكلاً وباعتبارها وضعاً متداخلاً بسيطاً لا فرق للصوت في السيولة. ففي الكيمياوي يخرج هذا المتداخل في المتخارج والشكل (. . .) هو (. .) التراب الفيزيائي الحقيقي الذي بالنسبة إليه (. . .) ليست العناصر جواهر بل هي صفات عرضيّة ومراحل فكرية»[١٤٣].

إنّ الجرم الفيزيائي يحقّق فرديةً مطلقة توضع العناصر فيها من حيث هي أعيان ومن حيث هي كل بوصفها واقعيّةً ومثالية وتمثّل وحدتها ممراً

(١٤٠) Hegel, *Die Idee des absoluten Wesens*, GW V, s.262f.

(١٤١) Ebd., s.263f.

(١٤٢) Hegel, *Jenaer Systementwürfe I. Fragmente aus Volesungs-manuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes* (1803/04), GW IV, s.10.

(١٤٣) Ebd., s.110.

إلى العضوي. وشكل الوجود الأبسط للعضوي هو النبات الذي تكون فيه مرحلة الفردية ومرحلة الكلية (النوع) موجودتين لكنهما ليستا منفصلتين حقاً، ذلك أن الفرد يتماهى في دورة عمليته دائماً مع الكل مع الجنس[144]. ونجد هيغل قد حافظ على توصيف النبات هذا في صياغاته الموالية وجعله مؤسساً لتعريفه لما هو حيواني. فالحيوان يمثّل بالذات «العضوي التام»[145] الذي تكون فيه مراحل العملية بالرغم من كونها مترابطة عضوياً تحفظ منفصلة والفرد لا ينحلّ مباشرة في الجنس[146]. ونجد هنا تحديداً خطاطياً للكثير من جزئيات الجدلية بين الفرديّة والكلية، الجزئيات الجدلية التي تحرّك الحياة العضوية لتتجاوز المرحلة البيولوجية حتى تصل إلى الحياة الروحية بتوسط المرض والموت:

«فخلال سمو الحيوان في ذاته إلى أن يكون كلّيه يثبت ضد فرقه (...) يوضع المرض الذي يحاول الحيوان فيه تجاوز ذاته وخلاله يمكن للكلي أن ينتظم لذاته (ص ١٣٥) من دون علاقة مع العملية الحيوانية (...) فإنّه لا يتجاوز ذاته إلا في موته»[147].

وفي الشذرة الطويلة بعنوان **المنطق والميتافيزيقا وفلسفة العلم** (١٨٠٤ ـ ١٨٠٥) اقتصر جعل الطبيعة غرضاً للبحث على نظام الشمس والنظام الأرضي وتوقّف النص مع علاج مسألة الأرض. وخلال الانتقال هنا من الروح المطلق الذي يختم ميتافيزيقا الذاتية إلى نظام الشمس الذي تبدأ به فلسفة الطبيعة يصوغ هيغل تحديد الطبيعة بوصفها مرحلةً في صيرورة الروح غيراً للروح، وهي عبارة تتصدر تأملات هيغل المتأخرة فتتردد فيها دائماً:

«إن فكرة الطبيعة يحدّدها الآن الكلي قبالة الروح باعتباره غيرها (...). إن علاقتها بالروح أو كونها الغير يكمن فيها ذاتياً»[148].

(١٤٤) Vgl. Ebd., s.193.

(١٤٥) Ebd., s. 205.

(١٤٦) Vgl. Ebd., s. 208f.

(١٤٧) Ebd., s. 244.

(١٤٨) Hegel, *Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie,* GW VII, s.186.

وحتى عندما لم تصل هذه المرحلة الأولى من الفلسفية (المنطق والميتافيزيقا) في هذا المشروع إلى نظامها النهائي، فإن تحديد الطبيعة كان مع ذلك قد تأكد. فقد عرفت هنا بوصفها «روحاً متحيراً» أو بوصفها الفكرة «من حيث تتضمن في ذاتها مناقضة هذا الغير الذي هو الروح المطلق لجوهرها»[١٤٩].

والتوصيف الآخر الذي قدّمه هيغل هو توصيف الطبيعة بكونها حياة، حيث لا تكون الطبيعة إلا حياة صورية حياة «في ذاتها» عينها لكنها ليست حياة «لذاتها عينها»[١٥٠]. وهذه الحياة الصورية حياة مطابقة لذاتها ومن ثَمّ فهي كيفٌ بصورة عامة وهي محايدة في علاقتها بالكثرة. ومن ثَمّ فهي كذلك كمٌّ بصورة عامة. والأفراد المتعددة المستثناة من ذلك تؤول إلى الكلي.

إن تحديديات الطبيعة من حيث هي مظاهر تقع في مجال المنطق وهي مراحل «عرض الروح لذاته عينها»، في حين أن الطبيعة من حيث هي فكرة في ذاتها هي «روح تام لايعرض ذاته عينها في مراحل مثالية بل هو فكرة تعبر عن ذاتها في المراحل»[١٥١].

يقسم هيغل المادة الخام (من حيث هي موضوع علم) إلى فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح. وتقسم مخطوطة **الدرس في الفلسفة الواقعية** (١٨٠٥ ـ ١٨٠٦)[١٥٢]، إلى ميكانيكا وتشكيل وكيمياوي وعضوي. وهذا التقسيم نجده مرة أخرى بقليل من التحويرات في ترتيب فلسفة الطبيعة في نشرات الموسوعة الثلاث[١٥٣].

٤ ـ ٣ الطبيعة بوصفها كياناً عضوياً

ينسب هيغل إلى مفهوم الكيان العضوي دوراً محدداً أكبر دائماً في فهمه لمراحل الطبيعة المختلفة وفي عرضه لها. وفعلاً فهو عنده نموذج

(١٤٩) Ebd., s.179.

(١٥٠) Vgl. Ebd., s.181.

(١٥١) Ebd., s.148.

(١٥٢) Hegel, *Jenaer Systementwürfe* III, GW VIII.

(١٥٣) Heidelberg 1817; Berlin 1827, 1800.

عملية غائية كان كنط في الحقيقة قد رفع من شأن أهميتها الإبستيمولوجية في كتابه **نقد ملكة الحكم**، ولكن من دون أن ينسب إليها قيمةً حاسمة. والتمييز بين الغائية الداخلية والغائية الخارجية تمييز ذو أهميةٍ خاصة. ويرى هيغل في إعادة الرفع من قيمة الحكم الغائي استعادة لمفهوم الفيزيس الأرسطي الذي يعتبره أفضل من الصورة الآلية للطبيعة في العلم الحديث الذي لا يركّز إلا على بعض وجوه الظاهرات الطبيعية:

«ذلك أن الأمر المهم هو عنده (أرسطو) تحديد الغايات باعتبارها المقوّم المحدّد الباطن للأشياء الطبيعية ذاتها. لذلك فهو قد تصوّر الطبيعة باعتبارها حياة، أعني باعتبارها ذلك الأمر الذي يتضمّن في ذاته الهدف والوحدة مع ذاته عينها، ولا ينحلّ إلى غيره بل هو بفضل مبدأ الفاعلية هذا يحدد تحولات مضمونه الذاتي بمقتضاه فيحفظ ذاته بذلك»[١٥٤].

وبخصوص أرسطو بالذات يؤكّد هيغل أن «مفهوم الحي العميق الحقيقي بصورة تامّة كله» هو اعتبار الحي «غايةً في ذاته» واعتباره «مماثلاً لذاته، وهو يبتعد عن ذاته ويبقى مع ذلك في تعييناته الخارجية مطابقاً لمفهومه».

«وينبغي أن نقول إن مفهوم الطبيعة عند أرسطو قد عرض على النحو الحقيقي الأسمى، على نحو لم تعد إليه الذاكرة ثانية في العصر الحديث إلا مع كنط وفي الحقيقة في شكل ذاتي هو جوهر فلسفةً كنط. لكنّ المفهوم مع ذلك قد حدّد في فلسفته التحديد الحقيقي»[١٥٥].

أما كنط فإنه بالمقابل لم ينسب إلى مفهوم «الغاية الطبيعية» قيمةً موضوعية بسبب حدود قدرتنا المعرفية:

«وهكذا فبوسعنا أن نقول بخصوص القضية هل توجد، في أساس ما يحق لنا أن نسميه أهداف الطبيعة، ذاتٌ فاعلة بقصد باعتبارها علة للعلم (ومن ثمّ رباً له) ذلك ما لا نستطيع أن نقضي في شأنه أبداً بصورة موضوعية لا إثباتاً ولا نفياً. ولكن ما هو مؤكد تمام التوكيد هو أننا إذا كان ينبغي أن

---

(١٥٤) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. V. C. L. Michelet, 2. Theil, 2.verb. Aufl., Berlin 1842, s.303.

(١٥٥) Ebd.

نقضي على الأقل بمقتضى ما نراه وبحسب ما تسمح به طبيعتنا (بمقتضى شروط عقلنا وحدوده) فإنّنا في كل حال لا يمكن أن نتصور شيئاً آخر غير ذاتٍ عاقلة موجودة في أساس إمكانية تلك الأهداف الطبيعية»[١٥٦].

ومع وصفه المميّز للعقل باعتباره حياةٍ فإن مفهوم الكائن العضوي قد حاز على دور مركزي في بناء نسق العلم ذاته. ففي قسم «العقل الملاحظ» من كتابه **فنومينولوجيا الروح** (العقل) سنة ١٨٠٧ عالج هيغل (ص ١٣٦) معرفة الطبيعة التي تقتصر على ملاحظة الأشياء الطبيعية بواسطة الحواس واكتشاف القوانين الكلية فيها ثم يصل إلى المرحلة العضوية وعلاقتها مع اللاعضوي (الجماد):

«إن العضوي هو تلك السيولة التي تنحلّ فيها التحديدات التي تبدو مقتصرة على كونها للغير. وعندما يكون الشيء غير العضوي (الجامد) له ما يحدد جوهره ومن ثمَّ فهو لا يحقق إتمام مراحل المفهوم لا مع شيء آخر، وبالتالي ينحل فيه بدخوله في الحركة، فإن الكائنات العضوية بالمقابل تكون كل تحدداتها التي تكون بفضلها منفتحةً على الغير مترابطة تحت الوحدة العضوية البسيطة، ولا يرد أي منها بوصفه يتعلّق جوهرياً بغيره، ومن ثَمّ فالكائن العضوي يحفظ ذاته في علاقته ذاتها»[١٥٧].

وفي الترتيب النهائي لنسقه الذي يعتني بالمنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح وشكلها المطور في **الموسوعة الفلسفية** الموجزة جعل هيغل عالم الطبيعة يظهر في المرحلة التي تبلغ فيها الفكرة إدراك ذاتها بوصفها الفكرة الخالصة، الفكرة «التي تقرّر في حقيقة ذاتها المطلقة مرحلة خصوصيتها أو التحدّد الأول والغيرية (. . .) فتحدّد نفسها بكونها طبيعةً حرة تطرد (تطلق) ذاتها من ذاتها»[١٥٨]. وفي الحرية المطلقة التي تصل إليها الفكرة في غاية التطوّر المنطقي تختم مباشرتها الذاتيّة ضد ذاتها وتضع ذاتها خارج ذاتها، بل إن الطبيعة لا تزال هي الفكرة لكنّها

(١٥٦) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1799), AA V, s.400.

(١٥٧) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, s.196.

(١٥٨) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), HW 9, § 246.

الفكرة من حيث هي «حادسة (. . .) فكرة مباشرة»[١٥٩].

وحول صعوبة تفسير هذا القرار النظري وبيان شرعيته نبه شلنغ في دروسه بمنشن **نحو تاريخ للفلسفة الحديثة** سنة ١٨٢٧: «فلا يمكن أن يتضاعف فيكون بأحدهما منطقياً وبالثاني واقعياً، ذلك أننا إمّا أن نكون من البداية في الطبيعة أو أنه لا يوجد أي مجاز ممكن بين الفكرة والطبيعة»[١٦٠].

إنّ مهمة فلسفة الطبيعة بالنسبة إلى هيغل هي «ملاحظة الطبيعة ملاحظة نظرية وتفكرية»[١٦١] الطبيعة التي تريد أن تعلمها في تحديداتها الكلية وفي ضرورتها الباطنة. وينبغي أن تعرفها بوصفها شيئاً حياً، إذاً فينغي أن تكون «ملاحظة حية» ملاحظة يمكنها أن ترجع تعدّد المقومات المادية إلى مبدأ الحياة الموحّد إذ إن «العقل والحياة متعالقان». والفلسفة هي بالجوهر فكر في ما هو طبيعي باعتباره «طبيعي لما حيوي»[١٦٢]. والطبيعة هي «عروض الفكرة ذاتها في صورة عينية»[١٦٣]والذات لا تحيل إلى شيء غريب عنها من حيث الجوهر خلال ملاحظتها العقلية بل إلى ما تقاسمه الجوهر. وتتمثّل مهمّة فلسفة الطبيعة وغايتها في أن يجد الروح فيها «جوهره الذاتي أعني المفهوم في الطبيعة ضديد صورته»[١٦٤] وعلاقته هي الحيوية الحرة التي تحافظ فيه تحديدات المفهوم على الصورة. لذلك يدّعي هيغل في درس ١٨١٩ ـ ١٨٢٠ الذي سبق أن أوردناه شاهداً «أن فلسفة الطبيعة هي (. . .) علم الحرية»[١٦٥].

---

(١٥٩) Ebd.

(١٦٠) Vgl. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie Münchener Vorlesungen* (1827), SW X, s.146.

(١٦١) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), HW 9, § 246.

(١٦٢) Hegel, Naturphilosophie. Bd. 1. Die Vorlesung von 1819/20, in Verbindung mit K.-H. Ilting hrsg.v. M. Gies, Napoli 1980, s.5 (= Gies).

(١٦٣) Ebd., s.7.

(١٦٤) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), HW 9, §246 Zusatz, s.23.

(١٦٥) Hegel, Naturphilosophie. Bd. 1. Die Vorlesung von 1819/20, s.6; vgl.auch Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), HW 9, §245 Zusatz, s.14.

ليس ما تقوم به فلسفة الطبيعة من البحث فاعليةً عقليّة بمعنى كونه ليس متعلقاً بعالم التجربة والعلوم التجريبية. لكن هيغل في سياق ميتافيزيقاه للروح يولي قيمةَ لكون فلسفة الطبيعة لا تفسر أي «عملية طبيعية»، بل هي تفسير تلك العملية التي تقرّر فيها الفكرة في حريتها أخذ صور غيريتها ووضع الطبيعة خارج ذاتها. إن فلسفة الطبيعة تأمّلٌ عام للعملية الفكرية (لعملية تجري بين الأفكار) لصدور الطبيعة عن الفكرة وعن الطبيعة في كلّها وكليتها، لكنها لا تستحي من استعمال المعطيات التي يقدّمها علم الطبيعة:

«وعلم الطبيعة عليه أن يعمل بين أيدي الفلسفة بصورة تمكنها من أن تترجم ما يقدّمه لها من كلي عقلي في عبارة مفهومية من خلال بيانها كيف أن كل ضروري في ذاته يصدر عن المفهوم»[١٦٦].

والقسم الثاني الذي خصصته **الموسوعة** سنة ١٨٣٠ لفلسفة الطبيعة يشمل الفقرات من ٢٤٥ إلى ٣٧٥ بدخول الغايتين، ويمتد على ٥٠٠ صفحة لا يمكن أن نعرضها بتفاصيلها. ويتعلّق الأمر بالأحرى بكون هيغل في حجاجه الميتافيزيقي الخاص به عبر فيها عن رأيه الخاص. ففي حين تتضمّن الفقرات التحديدات الفلسفية الكلية تمدّنا الإضافة التعيينية والملاحظات مادّة غير معتادة ثرية من علوم الطبيعة لتلك الفترة.

وقد خصص هيغل في البداية تأسيساتٍ نظريةً ضافية للفصل بين فلسفة الطبيعة وعلم الطبيعة وبحث عن فهم ذلك بلسان وحجاج غير معتادين من حيث النوع والكيفية في ما كان يتعلّق به الكلام حول الطبيعة ومن الأمثلة على ذلك هذه الإضافة الواردة على الفقرة ٢٤٦:

«تأخذ فلسفة الطبيعة المادةَ التي أعدّها علم الفيزياء استخراجاً من التجربة في النقطة التي أوصلتها إليها الفيزياء وتعيد بناءها من دون اعتبار التجربة أساساً التحققَ الأخير (ص ١٣٧)، إذ علم الفيزياء ينبغي أن يعمل بين أيدي الفلسفة بصورة تمكنها من أن تترجم ما يقدّمه لها من كلي عقلي في عبارة مفهوميّة من خلال بيانها كيف أنه كل ضروري في

(١٦٦) Ebd., § 246 Zusatz, s.20.

ذاته يصدر عن المفهوم. إن فن العرض الفلسفي ليس تحكماً كأن يكون ذات مرة قلباً للأمور لتسير على رأسها بعد أن كان السير لمدة طويلة على الرجلين أو كأن يكون ذات مرة طلياً للوجه العادي، بل لأن علم الطبيعة لا يُرضي (مقتضى) المفهوم فإنه لا بد من التقدّم وتجاوزه إلى ما هو أبعد منه.

إن ما به تتميّز فلسفة الطبيعة عن الفيزياء هو بصورة أدقّ أسلوبُ العلاج الميتافيزيقي الذي يستعمله كلا الفنين، ذلك أن الفيزياء لا تعني شيئاً آخر غير «مفهوم»(*) تحديدات الفكر الكلية وبمعنى ما الشبكة الديامنية التي نسبك فيها المادة لنجعلها معقولة. وكل وعي مثقف له ميتافيزيقاه أو فكره الغريزي الذي هو القوة المطلقة فينا والذي لا نكون بشراً إلا بفضله عندما نجعل أنفسنا موضوعاً لفكرنا. والفلسفة بمجردها لها من حيث هي فلسفة مقولات أخرى غير مقولات الوعي العادي. وكل تربيةٍ ترد إلى الفرق في المقولات، وكل الثورات في العلوم ليست من دون الثورات الحادثة في تاريخ العالم. فهي لا تحصل إلا من كون الروح قد غير مقولاته، الآن مقولاته التي يفهم بها ذاته ويدركها ويتملكها فيصبح بحق أعمق وبصورة أبطن وأكثر توحيداً في إدراكه لذاته. والآن فما هو غير كاف في تحديدات الفيزياء الفكرية يمكن أن نرجعه إلى نقطتين مترابطتين متين الترابط:

«أ ـ الكلي الذي يدركه علم الفيزياء كلي مجرد أو صوري فليس تحديده في ذاته عينها إذ هو لا يذهب إلى حدّ التعين الجزئي.

ب ـ والمضمون المحدد لهذه العلة بالذات خارج الكلي ومن ثم فهو يتشضى ويتقطع ويتفرد ويتشخص من دون تناسق ضروري في ذاته عينها وهو كذلك بالذات لكونه متناهياً».

إنّ الطبيعة في فلسفة هيغل الطبيعية فكرةٌ لكنها فكرة «في صورة غيرية»، أعني أن الوجود الخارجي (الوجود في الأعيان) هو التحديد الذي

(*) بمعناها في المصطلح المنطقي أي جملة الخصائص التي يشترك في الاتصاف بها عناصر ما صدق التصور، والتي بمقتضاها تكون تلك العناصر مجموعةً يصدق عليها المفهوم فتكون بمقتضاه مجموعةً من نوع واحد يسميه التصور أو ما صدق ذلك التصور.

توجد فيه الفكرة من حيث هي طبيعة[١٦٧]. وفي هذه الصورة تكون الفكرة «غير متناسبة مع ذاتها»[١٦٨]. وفي الطبيعة لا تقوم التحديدات المفهومية إلا بصورة لا مبالية ومنفصل بعضها عن بعض في تجاورها[١٦٩]. وتبقى الفروق غير مترابطة فتبدو وكأنّ وجودها لا يبالي فيه أحدها بالآخر[١٧٠]. والأسمى الذي تصل إليه الطبيعة هو الحياة إلا أن الحياة «ليست إلا فكرةً طبيعية» متروكة للاعقلانية الوجود الخارجي (الوجود في الأعيان)[١٧١]. إذاً فيمكن لنا أن نعرف الطبيعة بكونها «الفكرة السالبة» وفي «نصاعة المفهوم» يتجلّى ماضي التعيين الخارجي[١٧٢].

تمثّل الطبيعة بظهورها «نظام درجات» كلاً منتظماً تراتبياً، لكنّ التراتب ليس بمعنى كون إحدى الدرجات تنتج بمقتضى تطوّر طبيعي درجةً أخرى، بل لأن الفكرة تحقّق تحديداتها بحسب ضرورتها الداخلية الذاتية لها[١٧٣].

إن الفكرة تبين في الطبيعة التناقض بين ضرورة التكوينات الطبيعية مع تحديداتها المفهومية وطابعها الاتفاقي (الصدفة) غير القابلة للسلطان عليها وعدم خضوعها للانتظام. وبالذات فإن التحديدات المفهومية لا تمسك بتحقق الشخصي، فالصدفة وعدم النظام يكشفان «عجز الطبيعة». وليست الملاحظة بالقادرة على تنظيم الظاهرات تنظيماً دقيقاً[١٧٤].

إن الطبيعة عمليةٌ «تضع الفكرة فيها ما هو هي في ذاتها» أعني أنّها ليست مجرد حياة مباشرةٍ بل هي روح «هو حقيقة الطبيعة وغايتها»[١٧٥].

إن نظرية الطبيعة الفلسفية تتعلّق بثلاث درجات:

---

(١٦٧) Ebd., § 247.

(١٦٨) Ebd., § 248 anm.

(١٦٩) Vgl. Ebd., § 248.

(١٧٠) Vgl. Ebd., § 249 Anm.

(١٧١) Ebd.

(١٧٢) Ebd., § 248 Zusatz, s.30f.

(١٧٣) Ebd., § 249.

(١٧٤) Ebd., § 250 un. Anm.

(١٧٥) Ebd., § 251.

١ ـ **الميكانيكا** التي تعرف بفضل المكان والزمان والحركة والثقل والدوران.

٢ ـ **الظاهرات الفيزيائية** التي تعرف بالاتساق والكهرباء والعلمية الكيمياوية.

٣ ـ **العضويات** باعتبارها الطبيعة الأرضية والنباتية والكيان العضوي باعتباره حيوانياً مع عملياته التشكلية والهضمية والجنسية (التوالد).

وفي المكانيكة يتبين أن المادة بوصفها «ذات الأجزاء المتخارجة» وبوصفها «التشخص اللامتناهي»[١٧٦]. وفي شكله المجرّد يكون هذا التخارج تجاور (بين عناصر) لا مبالٍ (بعضها ببعض): المكان[١٧٧]. والوحدة السلبية للتخارج هي «الصيرورة المحدوسة» أو كون الشيء في ذاته كوناً خالصاً باعتباره مطلق صيرورة الشيء خارج ذاته»: الزمان[١٧٨]. وفي الميكانيكا المتناهية تكون الفردية منتج الدفع والجذب ووحدتهما السلبية: الثقل (المادة والحركة)[١٧٩] والمادة العاطلة[١٨٠] والصدمة[١٨١] والسقوط[١٨٢]، وفي الميكانيكا المطلقة تعرف الجرمية المادية بكونها جاذبيةً دورية تحقق في الأعيان حركات الأجرام الفلكية المختلفة[١٨٣].

إن القوانين التي تحدّد حركة الأجرام السماوية تبيِّن أن المادة قد وجدت مركز تخارجها في الثقل و«المحايثة في الذات الكثيفة المجردة» يعطي للمادة صورة فـ «توصف بكونها مادة».

«المادة ثقيلة وهي موجودة لذاتها وهي بحثٌ عن المحايثة في الذات ونقطة هذا اللاتناهي ليست إلا المحل ومن ثم فإن كون المادة

---

(١٧٦) Ebd., § 252.

(١٧٧) Vgl. Ebd., § 254.

(١٧٨) Vgl. Ebd., § 258 u. Anm.

(١٧٩) Vgl. Ebd., § 262.

(١٨٠) Vgl. Ebd., § 263.

(١٨١) Vgl. Ebd., § 265ff.

(١٨٢) Vgl. Ebd., § 267ff.

(١٨٣) Vgl. Ebd., § 270.

لذاتها ليس بعد حقيقياً. إن كل كون المادة في ذاتها ليس موضوعاً إلا في (ص ١٣٨) في النظام الشمسي (. . .) وبذلك فالمادة سيكون وجودها الكامل لذاتها أعني أنها ستجد وحدتها. وذلك هو كونها موجودةً لذاتها أي كونها لذاتها»[١٨٤].

إن الفيزياء تدرس المادة التي وجدت صورة «**فالأجسام صارت الآن تحت سلطان الفردية**»[١٨٥]. وفي كليتها تتبين المادة فرديتها المادية في المقام الأول باعتبارها مباشرةً صفة فيزيائية للأجرام السماوية أي باعتبارها نوراً وظلمة وجرماً وأرضاً أو فلكاً[١٨٦]. وفي جزئيتها تتبين الفردية في المقام الأول بوصفها عنصراً فيزيائياً كلياً (الهواء[١٨٧] والنار[١٨٨] والماء[١٨٩] والتراب[١٩٠] ثم كذلك بوصفها «**عنصرية**» أعني علمية أنوائية (جوية)[١٩١]. وفي فيزياء الفردية الخاصة يعالج هيغل الثقل النوعي والاتساق (تكثف المادة) والصدى والحرارة.

والعملية الكيمياوية هي «الحياة بصورة عامة» وفيها «يصل المفهوم إلى الظهور»:

«لا يمثل المفهوم في العملية الكيمياوية مراحله إلا بصورة متقطعة: فكل العملية الكيمياوية تتضمّن من ناحية أولى التحدد الثابت بكونها في مدى اللامبالاة وتتضمّن من ناحية ثانية غريزة كونها مناقضة لنفسها في ذاتها حيث يزول التحدّد (. . .) والحياة في ذاتها موجودة في العملية الكيمياوية لكن الضرورة الداخليّة ليست بعد وحدةً قائمة»[١٩٢].

ولأن العملية الكيمياوية تضع المواد الجزئية وصفاتها ثم تنسخها فإن

---

(١٨٤) Ebd., § 271 und Zusatz, s.107.

(١٨٥) Ebd., § 272 Zusatz, s. 109.

(١٨٦) Vgl. Ebd., § 280.

(١٨٧) Vgl. Ebd., § 282.

(١٨٨) Vgl. Ebd., § 283.

(١٨٩) Vgl. Ebd., § 284 Zusatz, s. 141.

(١٩٠) Vgl. Ebd., § 285.

(١٩١) Ebd., § 286-289.

(١٩٢) Ebd., § 335 Zusatz, s.333f.

مفعولها هو انفصال العناصر الجسميّة عن ذاتها. لكن التحلّل يشير إلى وحدة أسمى ويشير إلى قدرة على الوجود ونفيه قدرةً تعلن عن مجاز النقلة من الطبيعة اللاعضوية إلى الطبيعة العضوية:

«إن العملية الكيمياوية تصل إلى الذروة التي يمكن أن تصل إليها الطبيعة اللاعضوية، وفيها تقضي الطبيعة على ذاتها وتثبت الصورة اللامتناهية بوصفها وحدها حقيقتها. وهكذا فالعملية الكيمياوية تكون بواسطة أفول الصورة التي للانتقال إلى الدائرة الأسمى التي للعضوي (...) وقد بلغت الطبيعة هنا كذلك وجود المفهوم الذي لم يبق بوصفه موجوداً في ذاته (فحسب) ولم يبق غارقاً في الطبيعة غرق القيام المتخارج بعضه عن بعض»[١٩٣].

إن ما عرضه هيغل إلى حدّ الآن هو العملية التي يتوق فيها الجسم إلى التفرد في الخصوصية، والتناهي إلى تكوين ذاته ليكون وحدة «ذات عين» وذات «ذاتية». ثم بعد ذلك لنسخ هذا التحدد وتجاوزه، ففي العملية الكيمياوية تكون الفكرة ذات الظهور في شكل غيرية هي الطبيعة قد بلغت الوجود المباشر فتتبين هنا بوصفها حياةً تتميز بكونها «عين ذات» ومبدأ «ذاتية»:

«فلأن الحياة من حيث هي فكرة، هي تحريك ذاتها لذاتها، تحريكها الذي لا تصبح ذاتُها ذاتَها إلا به، فإن الحياة تجعل نفسها غيرها وتجعلها قبالة ذاتها فتضفي على نفسها صورةً تكون بمقتضاها موضوعاً حتى تعود إلى نفسها فتكون العائدة إلى نفسها. وهكذا فإنها الحياة من حيث هي حياة لا توجد إلا في المرحلة الثالثة، وذلك لأنّ مقوّمها المحدّد الأساس هو الذاتيّة»[١٩٤].

عالج هيغل في «الفيزياء العضوية» الحيوية أي «الصورة الكلية للحياة» التي تظهر بوصفها صورة في «الكيان العضوي الأرضي» أي «الحيوية» من حيث هي «ذاتية خاصة وشكلية» تظهر في الكيان العضوي النباتي والحياة باعتبارها «ذاتية فردية عينية» «تتحقق في الكيان العضوي الحيواني»[١٩٥].

---

(١٩٣) Ebd., § 336 Zusatz, s. 336.

(١٩٤) Ebd., § 337 Zusatz, s. 340.

(١٩٥) Ebd., § 337.

وحسب النظرة الهيغلية فإن الحياة «هي الفاعلية ذات الوساطة المتواصلة مع ذاتها»[١٩٦]. ووساطة هذه الفاعلية ليست في الكيان العضوي الأرضي إلا «جثة العملية الحيوية»[١٩٧]: فالجسم الأرضي هو «النظام الكلي» للأجرام الفردية[١٩٨] التي تكون فيها عملية التكوين للأشكال المختلفة ماضياً. والأرض كيان عضوي ميت يحتوي على «كريستال الحياة» لكنها أيضاً وفي آن «أساس الأرضية»[١٩٩] التي تتطوّر انطلاقاً منها الحيوية الفردية:

«إن حياة الأرض هي عملية المُناخ والبحر، حيث يتم توليد هذه العناصر (الهواء والماء والنار والتراب)، وكل واحد منها له حياته لذاته كما إن مجموعها لا غير يكون هذه العملية»[٢٠٠].

إن للكيان العضوي الأرضي بالنسبة إلى هيغل قدرةُ الحفاظ على ذاته إلا أن الكيان العضوي هو الوحيد الذي له التحدّد الصوري الذاتي:

«يبدأ العضوي بالفردية ويصعد إلى الجنس، لكن هذا المسار هو كذلك مسار مباشرة للمتناقض. فالجنس البسيط ينزل إلى الفردية إذ إن تمام الفرد صعداً نحو الجنس بتوسط صيرورته محذوفاً هو كذلك صيرورة فردية الطفل المباشرة، والغير بالنسبة إلى حياة الأرض الكلية هو إذاً الحي العضوي الحقيقي الذي يتواصل في جنسه. إنه في المقام الأول الطبيعة النباتية أولى درجات كون الشيء لذاته والانعكاس في الذات، لكنه ليس إلا كوناً الذات مباشراً وشكلياً، فهو ليس اللاتناهي الحقيقي، فالنبات تطلق من ذاته مراحله باعتبارها أجزاء وهو ليس إلا النقطة الذاتية من الحياة. وإذن فالنبات يبدأ حيث تكون (ص ١٣٩) الحيوية مجتمعةً في نقطة، وهذه النقطة تتضمن ذاتها وتنتجها ثم تبتعد عن ذاتها لتلدها من جديد»[٢٠١].

ليست الذاتية في الكيان العضوي النباتي شخصية فحسب، بل هي تكون

(١٩٦) Ebd., § 338.
(١٩٧) Ebd., § 337.
(١٩٨) Ebd., § 338.
(١٩٩) Ebd., § 341.
(٢٠٠) Ebd., § 341 Zusatz, s.361.
(٢٠١) Ebd., § 342 Zusatz, s. 371.

بصورة موضوعية في شكل في جسد ينقسم إلى أجزاء مختلف بعضها عن بعض. وبذلك فالمرحلةُ المثالية قد أصبحت قائمةً في باطن الحياة نفسها. إن الكائن العضوي النباتي صيرورة خارج الذات وانقسام إلى عدة أفراد:

«إن عملية تصوير الفرد المتشخص وتوالده تطابق بهذه الصورة الإنتاج الذاكر للفرد الجديد. وكلية الفرد عينه أو الواحد الذاتي الذي للفرد لا تنفصل عن التشخص الحقيقي، بل إنما هي تغرق فيه. فالنبات باعتباره كياناً عضوياً مقابلاً لوجوده في ذاته (الفقرة ٣٤٢) ليس هو ذاتيةً موجودة لذاتها ولا يحدد لإمكانه انطلاقاً من ذاته ولا له نقلة من موضعه ولا هو كذلك لذاته قبالة التشخص الفيزيائي والتعين المتفرد لذاته. ومن ثم فليس له وجبات استمداد غذائي (Intussuszeption) منفصلة بل له اغتذاء متصل التيار وليس له علاقة بالجماد المحقق للتفرد بل علاقته بالعناصر الكلية»[٢٠٢].

ويحيل هيغل في هذا السياق إلى غوته الذي يثمن نظريته في الطفرات. ويتمثل فضل غوته بخصوص طبيعة النبات في كونه تجاوز ما كان سارياً إلى ذلك الحين من الاقتصار على مجرد التفاصيل ووجه النظر إلى «وحدة الحياة»[٢٠٣].

والحياة النباتية تنقسم إلى عملية مثلثة تخص علاقة الكيان العضوي النباتي بذاته وبالعالم الخارجي (الصورة أو الشكل) والتأثير المتبادل مع الواقع الخارجي (الهضم) وبإنتاج فرد من الجنس نفسه. إن العملية التي يقطعها الكيان العضوي النباتي تمثل نفي التشخص المباشر وتخارج عناصر الحياة النباتية والانتقال إلى الكيان العضوي الحي أعني الكيان الحيواني[٢٠٤].

لم يبق التشخص قائماً في الكيان العضوي الحيواني باعتباره فرداً مباشراً بل هو أصبح مرتقياً إلى الذاتية «الكلية الذاتية الموجودة في ذاتها»[٢٠٥]. والكيان العضوي الحيواني يتميز بالحركة الذاتية فهو بخلاف

---

(٢٠٢) Ebd., § 344.

(٢٠٣) Vgl. Goethe, 1790.

(٢٠٤) Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), HW 9, § 349.

(٢٠٥) Ebd., § 350.

النبات يمكنه أن يحدد بذاته موضعه. وبفضل علمية التحلل والحفاظ على الذات اللذين يبنيان صورته وينتجان الحرارة وهو يغتذي بفضل «استمداد غذائي متقطع» يكشف عن نوع متفرد يتملك الطبيعة الجامدة وله قبل كل شيء الشعور إنه شعور بالذات أعني فردية كلية[٢٠٦].

وعلى مستوى أرفع من مستوى النبات يتحدّد الكيان العضوي الحيواني في هذا المضمار في ثلاثية من المراحل (الصورة والاستيعاب والتوالد)، كل واحدة منها تكون صورته كل المادة الفردية، مضمونها وانتقالها إلى الأخريين.

أما بخصوص عملية التشكّل فإن الصورة والذاتية تعبّران عن ذاتيها في الكيان العضوي الحيواني باعتبارهما كلاً لا يتعلّق إلا بذاته. فالذات الحيوانية هي هنا «كون في الذات بسيط وكلي» في تعينه الخارجي (الحاسية) إنه تشخص يعبّر عن ذاته بالقدرة على الاستثارة ورد الفعل إزاء الخارج (قابلية الاستثارة) وهو وحدة هذين الوجهين من حيث هو توالد[٢٠٧].

إن الشعور بالذات الذي يميز الكائن العضوي الحيواني يتعالق بالمشاعر الحسية (حاسة اللمس وحاسة الشم وحاسة الذوق وحاسة البصر وحاسة السمع) مع الطبيعة غير العضوية[٢٠٨]. فتنشأ علاقة عملية: فغريزة تخطيه تلتقي بالشعور السلبي الذي يدعو التعين الخارجي في الذات والشعور بالحاجة (النقص). فمن علامات الحي الشعور بالحاجة (النقص) وما يكون الذات هو «تضمنها تناقضها مع نفسها وتحملها إياه»[٢٠٩].

وبواسطة عملية استيعاب الطبيعة الخارجية تتحدّد الذاتية باعتبارها كلياً عينياً أي جنساً[٢١٠]. والجنس كلية تقوم من حيث هي مادة الشخص الذاتي. لكنها تتوق من حيث هي كلية إلى نفي كل صورة متشخصة تكون فيها الذات الحيّة مجرد شيء مباشر[٢١١]:

(٢٠٦) Ebd., § 351.

(٢٠٧) Ebd., § 353.

(٢٠٨) Vgl. Ebd., § 358.

(٢٠٩) Ebd., § 359.

(٢١٠) Vgl. Ebd., § 366.

(٢١١) Vgl. Ebd., § 367.

«إن الطابع المباشر لفكرة الحياة هي كون المفهوم ليس هو من حيث هو مفهوم موجوداً في الحياة. ومن ثمّ فوجوده يخضع لشروط العالم الخارجي ووضعيّاته المتعدّدة ويمكن أن تبدو في أفقر الصور وقابلية الإثمار التي للأرض تمكن الحياة من الانتشار في كل مكان وبكل الكيفيات»[٢١٢].

إن الوجه السلبي لتفرع الجنس إلى أنواع يقابله الوجه الإيجابي للفرد الذي يتعلّق بالفرد الآخر تعلّقه بذاته. فهذه العلاقة تنشأ من كون الفرد يشعر بكونه غير مناسب للجنس المتحقق في فرديته. والشعور بعدم المناسبة هذا يستدعي الحاجة والغريزة إلى الجنس أعني إلى الشعور بالذات (ص ١٤٠) في السعي إلى الوصول إلى فرد آخر من الجنس نفسه والتوحد معه لإيصال الجنس إلى الوجود (لإيجاد الجنس بالتوالد)[٢١٣].

يبين الكيان العضوي الحيواني بفرديته السلبية التي للموجود المتشخّص قبالة حياة الجنس الكلية. فهذه السلبية تتبيّن في الصراع الدائر بين الكيان العضوي والطبيعة العضوية الصراع الذي يظهر في شكل مرضٍ عندما يتعيّن أحد عناصر النظام أو أحد أعضائه فيتشخص ذاتاً بعينها وينفصل عن الكل[٢١٤]. والمرض يفسد المجرى الموحد والمتزامن لعملية الحياة (الحاسية وقابلية الاستثارة والتوالد): والحمى هي ردة فعل الكل ضد فاعلية منفصلة بالتعين ومحاولة استعادة التكيف مع الوضع المتجدد[٢١٥]. والوظيفة المماثلة تحدّد الدواء الذي ينبغي أن يفرض على الكيان العضوي ليرد الفعل بصورة متحدة فيستعيد ذاته. ففي النظرية البراونية للمرض التي كانت حينئذٍ تتمتع ببعض الصيت قيم هيغل الإحالة إلى المرحلة الكلية التي للحياة التي ينبغي أن تكون دائماً معارضةً لجمود المتشخص في الأفراد. إلا أن عدم كفاية الكيان العضوي الفردي قبالة حياة الجنس الكلية شيء مكون وهو في الغاية مما لا يمكن تخطيه: فليس بوسع حياة الفرد المباشرة أن تنقل ما فيها من كلية

---

(٢١٢) Ebd., § 368 Anm.

(٢١٣) Vgl. Ebd., § 369.

(٢١٤) Vgl. Ebd., § 371.

(٢١٥) Vgl. Ebd., § 372.

وذلك هو «مرضها الأصلي» و«البذرة الفطرية للموت»[٢١٦].

وبفضل «الموت الطبيعي» يتم تجاوز التناقض بين التشخص المباشر وكلية الفرد. وهكذا يتم تجاوز الصورة الأخيرة لغيرية الفكرة:

«وبذلك فالطبيعة قد أوغلت فتجاوزت إلى حقيقتها في ذاتية المفهوم الذي تمثل موضوعيته ذاتها لامباشرةَ الفرد التي تم تخطيها ونسخها (...) بحيث إن المفهوم قد وضع المفهوم الذي يكون وجود الواقع المطابق له هو المفهوم: إنه الروح»[٢١٧].

٤ ـ ٤ فلسفة الطبيعة والعلم

تمثل فلسفة الطبيعة التأملية التي وضعتها المثالية الألمانية بمفهوميتها وصيغتها اللتين تبدوان على أقل تقدير ـ جزئياً ـ أمراً غريباً، نظريات شلنغية وهيغلية مختلفة تمثل محاولةً مثيرة للإعجاب لتأمل توحيدي للظاهرات الطبيعية وبتناغم وليس بتناقض مع حصائل علوم العصر التجريبية. وحتى نوضح ذلك يكفي أن نقرأ إضافات هيغل إلى فقرات **الموسوعة**. فمنها يمكن أن نعيد بناء مناقشات المعاصرين له في الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء وعلم النبات والطب. وكان منطلق فلسفة شلنغ الطبيعية في جوهره أزمة النماذج العلمية في عصره في مجال الفيزياء وعلم الحياة التي كانت خاضعة لضغط المكتشفات الجديدة. وفي المرحلة الثانية من فلسفة الطبيعة التأملية حاول شلنغ أن يؤول الطبيعة وظاهراتها بمنظور أفلاطوني محدث باعتبارها تجلياً لمبادئ وجودية كونية[*]. ولكن كذلك في صلة متناسقة لم ينفِ شلنغ أهمية البحث التجريبي.

وكان شلنغ وهيغل واعيين بأن فلسفة الطبيعة لا تستطيع تعويض العلم، في مجالاته المختلفة، ولا هي تريد أن تعوضه بل هي تعمل باعتبارها تأملاً

(٢١٦) Ebd., § 375.

(٢١٧) Ebd., § 376.

(*) هذه هي همزة الوصل المباشرة بين الحقبتين العربية والألمانية: الأفلاطونية المحدثة كما سبق أن بينت في كلامي على الأفلاطونيات المحدثة الأربع: اليونانية والعربية واللاتينية والجرمانية (انظر: أبو يعرب المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١).

عاماً للظاهرات الطبيعية على مستوى آخر غير مستوى العلوم الوضعية.

إن ما يميز فلسفة الطبيعة بحزم، هو ضرورة صورة عقلية للبحث العلمي في الطبيعة الذي لا ينبغي أن ينقلب إلى تفرع غير قابل للتوقع من مجالات مشتتة لا تقبل المقارنة في ما بينها ولا تتواصل. فتشظي صورة العالم الطبيعي نتجت عن العلم الحديث ومنهجه الموضعن له. ومع تواصل حذف الوجه الكيفي من المنظور العضوي الذي كان مميزاً للطبيعة إلى حدود النهضة لم يفقد الطبيعة «هالتها» فحسب بل هو كذلك حذف الرابطة الحية التي تصلها بالإنسان. إن الإنسان الحديث خلق لنفسه طبيعةً «ثانية» ـ العالم التاريخي ـ باعتباره موطنه «الطبيعي»، ومن أجل ذلك طور «علماً جديداً». إن مرحلة الإنسان الطبيعية وجسديته صارت بفضل النقيض تعرف بالوجه العقلاني والروحي ـ وهي ثنائية تتخلل الفكر الحديث كله.

تمثل فلسفة الطبيعة التي للمثاليين الألمان محاولةً للتأويل التوحيدي بين المادة والروح، وبين الطبيعة والتاريخ باعتبارهما مرحلتين (وجهين) من العملية الواحدة نفسها. فهم لم يحاولوا في هذه الفلسفة فهم الظاهرات التي اكتشفها البحث التجريبي بأن أخضعوها لخطاطات مجردة، بل هم أولوها بما اعتبروها مراحل بنيوية لانتظام الحياة الذاتي في صورها المختلفة. لم يكن نزاعهم الحجاجي متجهاً عامة ضد النظرة الفلسفية للمحدثين. إنما كانت فلسفة الطبيعة تؤكد موقفها ضد النظرة الثنائية والوضعانية التي كانت للعلم الحديث حول المرحلة الحية من وحدة الكل العضوية وحضور العقل في الطبيعة و«غيريتها» التي هي غيرية نسبية لا غير (ص ١٤١) قبالة الوعي والمصير المشترك بين الطبيعة والإنسان، وكذلك الإحساس بالمعية والمسؤولية الإحساس الذي يتّخذ شكل الخصائص الخلقية.

وإذا غضضنا الطرف عن بعض المبالغات المثالية أمكننا القول إن فلسفة الطبيعة هذه لا ينبغي كذلك أن نراها محاولة لكبت العلم الحديث الذي آل إلى إفقاد الطبيعة مفعولها الساحر، بل هي بالأولى سعي لاستعادة معنى العلم العملي وهدفه اللذين يكمنان في خاصية الإنسان المحددة لذاته.

جيان فرنكو فريغو
وأبو يعرب المرزوقي

أدبيات للتوسع في البحث

حول كنط

Bonsiepen, Wolfgang. *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel: mathematische versus spekulative Naturphilosophie.* Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1997.

Falkenburg, Brigitte. *Kants Kosmologie: Die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert.* Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2000. (Philosophische Abhandlungen; Bd. 77)

Friedman, Michael. «Kant and the Exact Sciences, Fichte und Schelling.» in: Helmut Girndt, ed., *Realitaund Gewissheit : Tagung der Internationalen J.-G.-Fichte-Gesellschaft (6.-9. Oktober 1992) in Rammenau in Zusammenarbeit mit dem Istituto per gli studi filosofici.* Amsterdam: Editions Rodopi B.V., 1994. (Fichte-Studien; Bd. 6)

Gloy, Karen. «Die Naturauffassung bei Kant, Fichte, und Schelling.» in: Helmut Girndt, ed., *Realitaund Gewissheit : Tagung der Internationalen J.-G.-Fichte-Gesellschaft (6.-9. Oktober 1992) in Rammenau in Zusammenarbeit mit dem Istituto per gli studi filosofici.* Amsterdam: Editions Rodopi B.V., 1994. (Fichte-Studien; Bd. 6)

Gloy, Karen und Paul Burger (eds.). *Die Naturphilosophie im deutschen Idealismus.* Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1993. (Spekulation und Erfahrung. Abteilung II, Untersuchungen; Bd. 33)

Lefèvre, Wolfgang und Falk Wunderlich. «Kants naturphilosophische Begriffe (1747-1780).» in: Wolfgang Lefèvre. *Eine Datenbank zu ihren expliziten und impliziten Vernetzungen.* Berlin: De Gruyter, 2000.

Pollok, Konstantin. *Kants «Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft»: Ein kritischer Kommentar.* Hamburg: F. Meiner Verlag, 2001. (Kant-Forschungen; Bd. 13)

Schwabe, Karl-Heinz und Martina Thom (eds.). *Naturzweckmaund aKultur: Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft.* Sankt Augustin: Academia, 1993.

Durner, Manfred, Harald Korten und J. Jantzen. «Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften, 1797-1800.» in: *F. W.J. Schelling: Historisch-kritische Ausgabe*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog, 1994.

Gerhard, Myriam. *Von der Materie der Wissenschaft zur Wissenschaft der Materie: Schellings Naturphilosophie im Ausgang der Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes und ihre Kritik einer systematischen Bestimmung des Verhavon Natur und Vernunft*. Berlin: Duncker and Humblot, 2002. (Erfahrung und Denken; Bd. 89)

Hasler, Ludwig (ed.) *Schelling, seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte : Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979*. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1981.

Heckmann, Reinhard, Hermann Krings und Rudolf W. Meyer (eds.). *Natur und Subjektivitazur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling: Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1983*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog, 1985. (Problemata; 106)

Jantzen, J. «Die Philosophie der Natur.» in: Hans JSandkühler (ed.). *F. W. J. Schelling*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 1998.

Rudolphi, Michael. *Produktion und Konstruktion: zur Genese der Naturphilosophie in Schellings Frühwerk*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2001. (Schellingiana; Bd. 7)

Sandkühler, Hans Jörg (ed.). *Natur und geschichtlicher Prozess: Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings: Mit einem Quellenanhang als Studientext und einer Bibliographie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 397)

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich. *Von der wirklichen, von der seyenden Natur: Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog, 1996.

Breidbach, Olaf. *Das Organische in Hegels Denken: Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800*. Würzburg: Königshausen and Neumann, 1982. (Epistemata, Reihe Philosophie; Bd. 10)

Engelhardt, Dietrich von. *Hegel und die Chemie: Studie zur Philosophie und Wissenschaft der Natur um 1800*. Wiesbaden: Pressler, 1976. (Schriften zur Wissenschaftsgeschichte; 1)

Frigo, G. F. «Von der Natur als dem «sichtbaren Geist» zur Natur als «Anderssein des Geistes»: Der Ort der Natur in der Jenaer Reflexion Schellings und Hegels.» in: Klaus Vieweg, ed., *Hegels Jenaer Naturphilosophie*. München: Fink, 1998. (Jena-Sophia. Abteilung II, Studien; Bd. 1)

Harris, H. S. *Hegel's Development: Toward the Sunlight, 1770 - 1801*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

Horstmann, Rolf-Peter und Michael John Petry (eds.). *Hegels Philosophie der Natur: Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*. Stuttgart : Klett-Cotta, 1986. (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung; Bd. 15)

Ihmig, Karl-Norbert. *Hegels Deutung der Gravitation : eine Studie zu Hegel und Newton*. Frankfurt am Main: Athena, 1989. (AthenaMonografien. Philosophie; Bd. 252)

Illetterati, Luca. *Natura e ragione: Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*. Trento: Verifiche, 1995.

Neuser, Wolfgang: *Natur und Begriff: Studien zur Theoriekonstitution und Begriffsgeschichte von Newton bis Hegel*. Stuttgart; Weimar: Verlag J.B. Metzler, 1995.

Petry, Michael John (ed.). *Hegel and Newtonianism*. Dordrecht; Boston, MA: Kluver Academic Publishers, 1993. (Archives internationales d'histoire des idées; 136.)

Klaus Vieweg (ed.). *Hegels Jenaer Naturphilosophie*. München: Fink, 1998. (Jena-Sophia. Abteilung II, Studien; Bd. 1)

الفصل السادس

[١٤٤]

الحرية والعلم الخلقي (١) والحياة الأخلاقية (٢)

١ ـ الفلسفة الخلقية في المثالية الألمانية ـ مدخل

إنّ كون المثالية الألمانية لم تكن أبداً «مدرسة» فلسفيةً تطوّرت على نحو خطّي ولا كانت متجانسة في منظومتها الفلسفية بعامة، هو أمر ينكشف على نحو بيّن في ميدان الفلسفة الخلقية. فإنّ كنط قد فكّر في ما كان يشغل فروع الفلسفة ومنظومة الإشكالات التي تخصّها، بل هو لم يغادر في شيء نطاق الفلسفة المدرسية الألمانية كما كان قد تمّ إحصاؤها من قِبل كريستيان وولف. وحتى فيشته الشاب، الذي اعتبر نفسه مكمّلاً للفلسفة المتعالية الكنطية، هو قد قدّم قسمين من «نسقه الأصلي»[١] الثلاثي التركيبة تحت تسميات صناعية كلاسيكية: «الحق الطبيعي» و«نظرية الأخلاق» (٣). وتسمّى الصنائع التي تناظرها لدى كنط «نظرية الحق» و«نظرية الفضيلة»[٢].

إنّ الفلسفة الخلقية هي لدى كلا الفيلسوفين قسم هام من نسقهما الفلسفي، بسطاه بشكل واسع في الأعمال الكبيرة. أمّا عند شلنغ وهيغل

---

(١) Vg. Den Titel von Baumanns 1972; *Fichtes ursprüngliches System*.

(٢) Die beiden Teile der *Metaphysik der Sitten* (1797).

فهي قد فقدت هذه المكانة الرفيعة. فإنّ «التجربة الخلقيّة»(٤) هي لدى هيغل موضوع باب فحسب من مؤلّفه عن فلسفة الحق، وأمّا لدى شلنغ فهي قد صارت دون ذلك(٥). ذلك أنّ الحقّ والتاريخ، من حيث هما عمليتا تعيين موضوعي للعقل، قد برزا فأصبحا يشغلان الصدارة؛ أمّا استخدام مفاهيم العقل الكامن في أساس الفلسفة الخلقية لدى كنط وفيشته فقد وقع التشكيك في صلاحيته بوصفه أمراً «مجرّداً».

إنّ الفلسفة العملية التي وُضعت، من حيث هي نظرية في مبادئ العقل، «قبالة» واقع تاريخي ناقص، قد تمّ تحويلها إلى ضرب من فلسفة «العقل في التاريخ» (انظر الفصل ٧: القانون والدولة، والفصل ٨: التاريخ). فكنط كان، بلا ريب، قد أعطى الدافع الحاسم للذهاب نحو فلسفة في التاريخ قائمةٍ على نظرية في العقل[٣]. وكان فيشته قد أيّده في هذا التوجّه[٤]. وتبعاً لذلك اكتسبت فكرة التاريخ في ما بعد لدى هيغل ـ وذلك في صلة مع «الجدلية» التي طوّرها فيشته باعتبارها منهجاً للعرض الفلسفي [للمسائل] ـ دلالة أساسيّة جدّاً، بحيث إنّ الخلقيّة هي أيضاً قد تمّت «أرخنتها»(٦)، بأنْ وقع إدماجها ضمن إعادة بناء للتراث الخلقي والتراث الحقوقي على أساس فلسفة في العقل: [في معنى] «نسخ (٧) الخلقيّة بالأخلاق»(٨) (انظر العنصر ٥)[٥].

إنّ غضّ الطرف عن كلّ الاختلافات الموجودة بين المؤلفين يمكّن على ذلك بتعقّب فكرة هادية تخترق فلسفة المثالية الألمانية في جملة أطوارها: إنّها فكرةُ تفسير الحرية بوصفها استقلال الذات بأمرها (٩) بالاعتماد على نظرية في العقل. وإنّ ذا لأمرٌ يمكن للمرء، متى أراد بذلك أن يضع كوكبة من النظريات الفلسفية على هذا القدر من التركيب تحت قاسم مشترك، أن يعتبره بمثابة مشروع مركزي للمثالية الألمانية برمّتها. ففي حقل الفلسفة الخلقية يصدق على نحو لا يقبل الجدل أبداً،

---

(٣) Vgl. Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), and *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), *Streit der Fakultäten* (1798).

(٤) Vgl. Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806), *Reden an die deutsche Nation* (1808).

(٥) Vgl. Siep 1992, S. 10.

أن نقول: إنّ الأمر يتعلّق بالحرية، بل إنّ ذلك يصدق من منظور كنط وفيشته وهيغل على الفلسفة في جملتها.

إنّ الترابط بين الحرية واستقلال الذات بأمرها، كما تمّ فهمه وتطويره بشكل نسقي في نطاق المثالية الألمانية، هو أمرٌ ـ لنقل ذلك عرضاً ـ كان جان جاك روسو قد صاغه في كتاب **العقد الاجتماعي** من دون أن يوضّحه على النحو التالي:

«إنّ طاعة القانون الذي يسنّه المرء لنفسه (١٠) هي الحرية»[٦].

ويطلق روسو على هذه الحرية، في تباين مع الحرية «الطبيعية» (*libert naturelle*)(١١) والحرية «المدنية» (libert civile)[١٢]، اسم الحرية «الأخلاقية» (libert morale) (١٣). وهي تعني عنده الحرية التي تميّز الإنسان بما هو إنسان تمييزاً نوعيّاً. وإنّ فهم هذه الفكرة [أي الحرية باعتبارها استقلال الذات بأمرها وتشريعها لذاتها]، والتي كان من الجليّ أنّ روسو قد تصوّرها قبلُ على نحو حدسي، وعلى كلّ حالٍ لم يذهب بعيداً في عرضها وإيضاحها بشكل نسقيٍّ، هو أمرٌ يدخل في تلك الدفعات الفكرية الخصبة التي أخذها كنط عنه وقرأها(١٤) على نحو فلسفي، وجعلها في هذه الحالة أمراً يتنزّل في نطاق نظرية شاملة في العقل العملي. وإنّ فيشته وهيغل قد جعلا أيضاً من فكرة الحرية الروسوية، ضمن التأويل النسقي الذي أعطاه كنط عنها، فكرة هادية لتفلسفهما. لذلك فإنّه يمكن أن نؤكّد مرة أخرى بشيء من الوجاهة أنّ المثالية الألمانية تتمثّل نفسها بوصفها تحويلاً فلسفياً نسقيّاً من طراز رفيع لفكرة روسو عن الحرية. وعلى الأرجح ما كانت هذه الفكرة عن الحرية لتصبح فاعلة بهذا القدر لو أنّ كنط لم يقم بإدماجها ضمن إعادة صياغته للغرض «الأصيل» للميتافيزيقا. إذ تحت قلم كنط انكشفت الحرية بوصفها ماهية للعقل وظهر هذا الأخير بوصفه عقلاً عمليّاً في المقام الأوّل.

من البداهي أنّ تلقّي التصوّرات ذات التأثير الكبير على مدى التاريخ، إنّما كان له هو أيضاً أهمّيته في ما يتعلّق بتطوّر الفلسفة الخلقيّة في نطاق

---

(٦) Rousseau, *Vom Gesellschaftvertrag* (1762), I. Buch, 8, Kap., S. 23.

المثالية الألمانية. إنّ المذاهب الأخلاقية القديمة، من قبيل مذاهب أفلاطون وأرسطو والرواقيين وأبيقور، قد كانت حاضرة بقدر حضور الفلسفات الخلقية الحديثة، سواء تلك التي تعود إلى البريطانيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر، مثل: فرنسيس هوتشيستون، ديفيد هيوم، آدم سميث، حتى لا نذكر إلّا أسلاف كنط المباشرين، أو إلى العقلانية الألمانية في ذلك الوقت (كريستيان وولف، أليكسندر باومغارتن). بيد أنّه لم توجد أبداً أيّة فكرة فلسفية كان لها مثل هذا التأثير الكبير على الكتّاب(١٥)، الذين نطلق عليهم اليوم [١٤٥] اسم المثالية الألمانية، مثل فكرة كنط عن التشريع الذاتي بوصفه مبدأ للعقل.

٢ ـ كنط

بعد أن اشتغل كنط في السنوات ١٧٤٠ و١٧٥٠ اشتغالاً واسعاً ومتنوّعاً على المسائل الفيزيائية، ومنذ أن أخذ يوجّه انتباهه بشكل مطّرد نحو [البحث في] «منهج الميتافيزيقا» ويرسم في غضون السنة ١٧٦٠ خطّةً من أجل تأسيس جديد للفلسفة، كانت الفلسفة الخلقية حاضرة أيضاً على أجندته. بل إنّ كنط كان يفترض منذ ١٧٧١ أنّه على وشك أن ينشر تحت عنوان «حدود الحساسية والعقل» «مشروعاً» موسّعاً وكاملاً كان «يجب أن يحتوي على الشيء الذي يشكّل طبيعة نظرية الذوق والميتافيزيقا والأخلاق»(٧). لكنّ الأمور قُدّر لها أن تجري على نحو آخر، على الأقلّ في ما يخصّ ترتيب الأغراض (١٦) وتوقيت إنجاز تلك المشاريع. وما خلا البحث في وضاحة المبادئ الأساسية للاهوت الطبيعي والأخلاق لسنة ١٧٦٤ فإنّ أوّل نصّ خصّصه كنط للفلسفة الخلقية، بوصفها موضوعاً قائماً برأسه، هو **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** لسنة ١٧٨٥. فإذا أضفنا إليه **نقد العقل العملي** و«نظرية الفضيلة» من **ميتافيزيقا الأخلاق** لسنة ١٧٩٧، تكوّن لدينا ثالوث الأعمال الكنطية الكبرى في الفلسفة الخلقية. إلّا أنّه توجد أيضاً بعض الاستكمالات والزيادات الهامّة قبل كلّ شيء ضمن **نقد ملكة الحكم** سنة١٧٩٠، **والدين في حدود العقل بمجرّده** سنة ١٧٩٣ وحول «القول المأثور» هذا أمر قد يمكن أن يكون صحيحاً في النظرية، إلّا أنّه

(٧) Kants Brief an M. Herz vom 7. Juni 1771, AA X, S. 123.

لا يصلح بالنسبة إلى «الممارسة» سنة ١٧٩٣ ومن أجل «سلم أبدية» سنة ١٧٩٥ وحول «حقّ مزعوم في الكذب محبّةً للإنسان» سنة ١٧٩٧.

كان للأعمال الثلاثة الكبرى مطالب متباينة وكانت الأمور تجري فيها على أنحاء مختلفة. فإنّ **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** و **نقد العقل العملي** قد وُصِفا من طرف كنط نفسه بأنّهما «عملان أوّليان» يمهّدان الطريق نحو ميتافيزيقا الأخلاق (التي لم يقدّمها)، وذلك مثلما كان على **نقد العقل المحض** أن يؤدي وظيفة «مدخل تعليمي»[٨](١٧) إلى ميتافيزيقا الطبيعة كما للقسم المعروض من النسق (والذي لم يعرضه كنط طبعاً بنفسه أبداً). وكما إنّ **نقد العقل المحض** قد سبق أنْ عيّن المهمّة القاضية بالبحث في ما إذا وبأيّ وجه يتوفّر العقل المحض على المعارف بشكل قبلي، فإنّ على الكتابات المتعلّقة بتأسيس الفلسفة العملية» أن تبحث في الفكرة والمبادئ الخاصة بإرادة محضة ممكنة، وليس في أفعال الإرادة الإنسانية بعامة وشروطها، والتي هي مستقاة في الجزء الأكبر منها من علم النفس»[٩]. كان السؤال ههنا هو ما إذا وبأيّ وجه [يمكن القول] إنّ «العقل المحض [. . .] هو بالنسبة إلى ذاته وحدها عقل عمليّ»[١٠]، بمعنى ما إذا كان هذا العقل، الذي يرسم للطبيعة قوانينها، هو يمنح أيضاً قوانين الفعل. أمّا **ميتافيزيقا الأخلاق** لسنة ١٧٩٧ فقد صاغت بالنسبة إلى الميدان الحقوقي (نظرية الحق) منظومة المبادئ الأساسية للحق الشخصي والحق العام وصاغت بالنسبة إلى ميدان الأخلاق (نظرية الفضيلة) منظومة الواجبات إزاء النفس وإزاء الغير كما الواجبات التامة وغير التامة. وأمّا الأعمال الأخرى فقد عملت على إيضاح مسائل الفلسفة الخلقية في السياق الذي يخصّ كلّ واحد منها في كل مرة. فعلى سبيل المثال تمّ التعرّض في النص عن الدين(١٨) إلى الترابط بين الأخلاق ودين العقل وديانات الوحي التاريخية، كما دار البحث في المقالة عن السلم الأبدية حول العلاقة بين السياسة والحق والأخلاق.

إنّ **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** و **نقد العقل العملي** هما محاولتان

---

(٨) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), B 25/A 11.

(٩) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, S. 390.

(١٠) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, S. 31.

حيثيتان، متباينتان كلّيةً، من أجل توفير «مدخل تعليمي» إلى ميتافيزيقا الأخلاق[١١]. ابتدأ **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** فجأةً في القسم الأوّل منه بمفهوم الإرادة الطيّبة واستبعد السير القائمة على مذهب السعادة (١٩) وأقحم مفهومات الواجب والاحترام، ثمّ عمد في القسم الثاني إلى بيان الفرق بين الأوامر الفرضية (٢٠) والأوامر القطعية وقدّم الصيغ الخمس للأمر القطعي، من أجل أن ينتهي في القسم الثالث إلى تناول مسألة إمكانية استنباط القانون الأخلاقي وإمكانية البرهنة على الحرية. «هذا القسم الثالث هو من عدة وجوه أكثر تفصيلاً، إلّا أنّه قد تُؤوِّل على نحو أدّى إلى نتائج متباينة[١٢] «أمّا **نقد العقل العملي** فهو قد بدأ على الضد من ذلك بإرساء منطقٍ في القضايا العملية، قام في الفقرة ٧ نتيجةً أولى مؤقتة بصياغة «القانون الأساس للعقل المحض العملي»، الذي سمّاه كنط أيضاً «قانون الأخلاق»(٢١) و«القانون الخلقي»(٢٢). وقد أعاد كنط في ثنايا هذا العمل بالتمام والكمال، مع بعض الفوارق المبرّرة من دون شك، بنية نصّ **نقد العقل المحض**: «نظرية في العناصر» و«نظرية في المنهج»، مع انقسام الأولى إلى «تحليلية» (مبادئ، مفهومات، شعور) و«جدلية» (نقيضة، مصادرات).

تقوم الخطّة النظرية في **نقد العقل العملي**، وذلك بشكل مغاير عن خطّة **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، على إيضاح الخيط النسقي الذي يربط الفلسفة العملية بعملية تحويل الميتافيزيقا التأمّلية (التي فضح كنط ادّعاءها المعرفي بوصفه من دون أساس)، والتي بدأت في **نقد العقل المحض** (وقبل كل شيء في **الجدلية المتعالية** وفي **قانون**(٢٣) [العقل المحض])، ـ إلى «نظرية في مصادرات» «الإيمان الخاص بالعقل»(٢٤) العملي (تمّ التمهيد لها في [فصل] **القانون**(٢٥) من **نقد العقل المحض** ووقع تحقيقها في **جدلية نقد العقل العملي**). وبعد الإقرار بأنّ للعقل مصلحةً عمليّة أصيلة في «مُثُل» الميتافيزيقا ضمن **النقد** الأوّل، فإنّ ما

---

(١١) من أجل مقدمات وشروح، قارن على سبيل المثال: Beck 1960, Oberer 1997, Höffe 2000³, Höffe 2002.

من أجل دراسة شاملة ومفصّلة عن الفلسفة الخلقية لدى كنط قارن: Lequan 2001.

(١٢) Vgl. Henrich 1975, Schönecker 1999.

يأتي الآن في **النقد** الثاني، وذلك تحت هدي بنية مماثلة [١٤٦] في العرض، هو الإلحاق النسقي لهذه المُثُل إلى زمرة وظائف إيمان العقل العملي التي تمّ تعيينها.

٢ ـ ١ العقل العملي والنظام الأخلاقي؛ الخلقيات والحقوق

لم تكن الفلسفة العملية ممثّلَةً، ضمن المخطّط الأصلي لنسق الفلسفة الذي أراد كنط أن يؤسّسه على نحو جديد، إلّا من خلال كلمة «الخلقية»[١٣](٢٦). وسواء في **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** أم في **نقد العقل العملي** فإنّ الكلام هو مرة أخرى، على وجه التحديد، في التجربة الخلقية (٢٧). إنّ «الأمر القطعي» في التأسيس و«القانون الأساس للعقل العملي» في النقد هما ما يسمّيهما كنط «قانون الأخلاق» أو أيضاً «القانون الخلقي». ولو أقمنا الاستخدام الراهن للغة على هذه المصطلحات لنجمت عن ذلك صعوبات في الفهم، حالما يريد المرء أن يعيّن العلاقة بين الخلقيات والحقوق عند كنط أو كذلك صلة كلّ منهما مع «القانون الأساس للعقل العملي».وكما يقول عنوان التأسيس (٢٨)، يجب أن يتعلّق الأمر بوضع أسس (٢٩) «ميتافيزيقا الأخلاق». والحال أنّ كنط في **ميتافيزيقا الأخلاق** المنشورة لاحقاً سنة ١٧٩٧ قد درس الحقوق «واجبات قانونية»؛ في المقام الأول وذلك بالإضافة (٣٠) إلى **الخلقيات** «واجبات تتعلّق بالفضيلة». وتبعاً لذلك ربّما قد ينبغي أن يتمّ التفكير أيضاً في العملين التأسيسيين (٣١) كليهما بوصفهما «مدخلين تعليميين»، وذلك سواء بالنسبة إلى الحقوق أم بالنسبة إلى الخلقيات ـ إلّا أنّه من الواضح أنّ الأمر ليس كذلك، إذْ إنّه ليس فيهما أيّ كلام عن الحقوق. ولهذا السبب فإنّه ينبغي أن تُقدَّم هنا بعض الملاحظات التوضيحية. وفي الفصل ٧، فيما يتلو هذا (القانون والدولة) سيتمّ الخوض في ذلك عن كثب وعلى نحو أكثر تفصيلاً.

لا يشير مصطلحا «الخلقية» و«الأخلاق» في الاستخدام الكنطي للغة إلى أيّ ميدان معياري محدّد بشكل مخصوص في مقابل «الحقوق»(٣٢)،

---

(١٣) انظر الموضع في الرسالة المذكورة آنفاً.

بل إلى الميدان الذي يشتمل على أسباب الفعل ذات الطابع الإلزامي كما على الواجبات في جملتها. فسواء في التأسيس أو في النقد الثاني إنّما يتعلّق الأمر عند كنط بتعليل الطابع الإلزامي للواجبات بعامة، وذلك إلى حدّ الجانب المتعلّق بالتمييز بين الواجبات الحقوقية وواجبات الفضيلة، كما التمييز بين نظرية الحق ونظرية الفضيلة الذي قام به في **ميتافيزيقا الأخلاق**. وبالرغم من أنّ هذا أمر لا يتمّ الإفصاح عنه ضمن مصطلح الكتابات التأسيسية على نحو جليّ، فإنّها تمثّل المدخل التعليمي للفلسفة العملية بكاملها. ففي الفقرة ٧ من **نقد العقل العملي** صار شيءٌ ما أكثر وضوحاً من حيث إنّ كنط ههنا قد وصف «الأمر القطعي» (القانون الخلقي، القانون الأخلاقي) بأنّه «القانون الأساس للعقل العملي». إنّ علينا أن نأخذ هذا مأخذاً حرفياً: إنّه قانون أساس لفحص صلاحية كلّ القضايا العملية، وليس فقط المبدأ الخلقي بالمعنى الدقيق للمفاهيم الخلقية اليوم. فهو يضبط المقياس الذي يعيّن واجباً ما بوصفه واجباً، من حيث الشكل ومن حيث العموم[١٤]. وهكذا فهو يقوم، سواء بالنسبة إلى الواجبات المتعلّقة بالفضيلة (في مصطلح اليوم: الواجبات الخلقية) أو بالنسبة إلى الواجبات الحقوقية، بضبط ما يجعل منها واجبات. فإنّما انطلاقاً من مفهوم القانون الأساس للعقل العملي ينبغي أن نفهم المفهوم الكنطي للخلقيات: بوصفه تجسيداً للقوانين العملية الإلزامية بكاملها. ومن ثَمّ يجب أن لا يتمّ استنتاجها على العكس من ذلك من إعادة الربط اللاحقة للقانون الحقوقي بـ «الأمر القطعي» ضمن ميتافيزيقا الأخلاق، إلّا أنّ كنط في نهاية المطاف قد تحاشى التمييز الخاص بين الأخلاق (٣٣) والحقوق باللجوء إلى تأسيس خلقيّ للحقّ (بالمعنى الدقيق، غير الكنطي، السائد اليوم).

وهكذا فإنّ أشكالاً عديدة من سوء الفهم قد يمكن أن تنشأ اليوم، وذلك قبل كل شيء بسبب الاختلافات الموجودة في الاستعمال الكنطي للغة. لكنّ كنط قد قام أيضاً من جهته وعلى نحو جليّ، أثناء العمل على صياغة فلسفته الحقوقية (التي لم ينشرها إلّا اثنتي عشرة سنة بعد التأسيس

---

(١٤) Vgl. Ebbinghaus 1948, S. 279 ff.

وتسع سنين بعد النقد الثاني)، بإدخال تحويرات على منظومة الفلسفة العملية ومصطلحها. إنّ فهماً دقيقاً لمسلك كنط إنّما يصبح أكثر صعوبة بسبب أنّه في الكتابات التأسيسية هو قد وضع تلك التحديدات التي تخصّ مفهوم الواجب بعامة (الإلزام) في سلة واحدة مع تلك التأمّلات التي لا تتناول في الواقع غير المعنى الذي يميّز خلقيّة الفعل عن واجب. وهذا أمر سوف يُفصَّل أدناه بشكل أوسع.

٢ ـ ٢ مسلّمات (٣٤)، قوانين عملية، أوامر

يبدأ **نقد العقل العملي** في الفقرة ١ بضرب من منطق القضايا العملية. ههنا يميّز كنط بادئ الأمر بين نوعين من «المبادئ العملية»: «المسلّمات» و«القوانين العملية». وفي ما يخصّ **القوانين العملية** بعامة فإنّ كنط يعرّفها بوصفها «قضايا تحتوي على تعيين كلّي للإرادة، يشمل تحته عدّة قواعد عملية أخرى»[١٥].

أمّا «المسلّمات» فإنّها نوع فرعي من تلك المبادئ العملية، ومن ثَمّ فإنّ طابعها الكلي من درجة رفيعة: هي تحتوي «تحتها على عدّة قواعد عملية أخرى». ومن المهمّ ألّا تغفل أعيننا عن هذا الأمر، إذْ إنّ الأمثلة التي تؤخذ غالباً في الأدب عن المسلّمات، إنّما تمرّ على هذا التعيين الأساس للمفهوم من دون أن تلحظه كلّيةً. إنّ المسلّمات هي مبادئ كلية للفعل، ضمنها يصوغ شخص ما تصوّره لما هو سديد على الصعيد الخلقي. هي تهمّ نمط (أو مبدأ) سيرة هذا الشخص في الحياة. إنّ مسلّمة ما هي مبدأ عملي ذاتي من حيث إنّ الشخص [١٤٧] قد جعلها خاصّته واعترف بها بوصفها صالحة بالنسبة إليه. وإنّ ما يجعل مبدأ عملياً يتحوّل إلى مسلّمة هو أنّ شخصاً ما قد جعل منه مبدأه الخاص. وفي الصياغة الكنطية التي تنصّ على أنّ مسلّمة من شأنها أن توجد «حينما يكون الشرط منظوراً إليه من قِبل الذات بوصفه صالحاً لإرادة الذات فحسب»[١٦]، لا ينبغي أن نفهم كلمة «فحسب» في معنى حصريّ، بل على نحو بحيث إنّ تعريف

---

(١٥) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), § 1, AA V, S.19.

(١٦) Ebd.

(٣٥) مسلّمة ما هو أن يكون معترَفاً بها من طرف ذات ما.

وأمّا القوانين العملية فإنّ كنط يعرّفها إلى الضدّ من ذلك بوصفها مبادئ عملية موضوعية، شرطها هو «أن تكون معترفاً بها بوصفها صالحة بالنسبة إلى إرادة كلّ كائن عاقل». إنّ التعيينات الكلية للإرادة إنّما تعود إلى هذين الأمرين، المسلّمة الذاتية والقانون الموضوعي. لكنّ ما هو موضوعي هو القانون العملي فحسب، وذلك من حيث إنّه ليس مرتبطاً بتوفّر الشرط الخاص بوضع ذاتي للغايات على نحو معيّن. وهكذا بينما تحتوي المسلّمة على لحظة وقائعية، نعني أن تكون معترَفاً بها من قِبل شخص ما، فإنّ للقانون العملي طابعًا معيارياً، وذلك من حيث إنّه يتوجّه إلى كلّ كائن عاقل. إنّ المسلّمة هي مبدأ أساس منحته لنفسي كأمر واقع (٣٦). أمّا القانون العملي فهو مبدأ أساس يسوّغ بالنسبة إلى كلّ شخص من جهة ما هو كائن عاقل، ولذلك يجب عليّ أن أتّخذه لنفسي.

على هذا النحو تمّ تناول التباين المبدئي الممكن لدى الإنسان، الذي هو ليس بكائنٍ عاقل صرف بل هو أيضاً كائن حاسّ، ما بين صلاحية القانون العملي ووجه الانقياد أو عدم الانقياد الممكن له. إلى هكذا كائنات، كما هو حالنا نحن بني الإنسان، إنّما يتوجّه القانون العملي في صيغة الأمر.

٢ ـ ٣ الأوامر الفرضية والأوامر القطعية

يقصد كنط من خلال كلمة «أمر» قضيةً عملية، أي مرشدة إلى [نوع من] الأفعال، وتمتلك الوظيفة الإنشائية(٣٧) التي تتمثّل في «إكراه»(٣٨) إرادة ما [على شيء ما]. فهو «قاعدة (٣٩)، مخصَّصة بواسطة [الفعل] يجب(٤٠) الذي يعبّر عن الإكراه الموضوعي للفعل»[١٧]. أمّا إرادة خيّرة وبلغت في ذلك حدّ الكمال «مقدّسة» هي بعدُ وبشكل كافٍ «بمقدورها أن تكون متعيّنة بواسطة تمثّل الخير»[١٨]، فإنّها لا تحتاج إلى أيّ إكراه، وذلك أنّها «بشكل آلي» تريد ما هو سديد بالمعنى الخلقي وتقبل أيضاً

---

(١٧) Ebd., s. 20.

(١٨) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, S. 414.

بأن تصير فعّالة لما تريد. وفي تقديرها «أنّ [الفعل] **يجب** [...] هو في موضع غير صحيح، من أجل أنّ **الإرادة** هي من ذات نفسها في توافق ضروري مع القانون»(١٩). إنّ هذا على الرغم من ذلك لا ينطبق على الإرادة الإنسانية. فبما أنّ الإنسان يملك عقلاً، فهو قادر في الحقيقة على الإبصار بصحّة القانون الخلقي. ولكن لأنّ الأمر عنده على نحو بحيث «إنّ العقل ليس هو بالعلة الوحيدة التي تعيّن الإرادة كلّيةً»(٢٠)، فهو على ذلك من جهة أخرى «لا يفعل على الدوام شيئاً [...] من أجل أنّه قد شُبّه له أنّه من الخير أن يفعله»(٢١).

إنّ الأوامر تتوجّه بالإكراه الذي يفصح عن نفسه من خلالها إلى إرادة قابلة للتأثير عليها بشكل حسّي، ومن ثَمّ إلى كائنات لم تُصنع بشكل عقلي محض، بل هي تملك ملكة حسّ (٤١) ومن خلال هذه ميولاً ورغبات مشروطة. وحدها مثل هذه الكائنات يمكن أن تُوجَّه لها الأوامر، إذ إنّ الكائنات العقلية الصرفة لا تحتاج كما إنّ الكائنات الحسيّة فقط لا يمكن (على الأقلّ ليس بواسطة العقل أو اللغة) أن يتمّ إكراهها. فبينما تصبح الميول لدى الكائنات الحسية فقط فعّالةً «بشكل آلي» مباشر، يصدر لدى الكائنات العاقلة ـ الحاسّة حكمٌ تقويمي بين الميول الحادثة والأفعال [الخلقية]. إذ يتوفّر البشر على القدرة على اتّخاذ المواقف بفضل تقويم ذاتي بإزاء ميولهم الخاصة وذلك في ضوء الأغراض الموضوعة للفعل (المقاصد (٤٢)، النوايا (٤٣) الأهداف القانونية) وقواعد الفعل المعترَف بها. إنّه فقط تحت هذه الشروط، التي هي الشروط الخاصة بالبشر، يمكن وينبغي ـ حسب كنط ـ أن يأخذ القانون الخلقي شكل الأمر.

ومن حيث البناء النسقي، يمكن للتصوّرات الممكنة عن الفلسفة الخلقية حسب كنط أن تُقسَّم بناءً على بعض التمييزات الأساسية بين أصناف الأوامر. إذ يميّز كنط (أ) بين أوامر فرضية (٤٤) وأوامر قطعية (٤٥) و(ب) بين أوامر إشكالية (٤٦) وتقريرية (٤٧) وبرهانية (٤٨). والتمييزان كلاهما

(١٩) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, S. 414.

(٢٠) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), 20 (§1); vgm. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, S. 413.

(٢١) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, S. 413.

يهتديان بالنظرة العامة للأحكام عند كنط[٢٢]. إذ يستند التمييز (أ) أيضاً إلى «علاقة» الحكم أمّا (ب) فإلى «جهة» الحكم.

(أ) يملي علينا الأمر الفرضي فعلاً ف (٤٩) تحت شريطة أنّ المخاطَب يريد الهدف هـ (٥٠) وأنّ الفعل ف هو وسيلة ضرورية ومتوفّرة لهذا الغرض. بذلك تقوم العلاقة ـ هدف ـ وسيلة حينما تقوم نسبة اللزوم الواقعي (٥١) بين ف وهـ. ومن ثَمّ فإنّ تحقيق هـ يقتضي بالضرورة تحقيق ف. وتبعاً لذلك فإنّ أمراً فرضيّاً إنّما له هذا الشكل: «يجب عليّ أن أفعل شيئاً، من أجل أنّني أريد شيئاً آخر»[٢٣]. ومتى أردنا أن نأخذ ذلك في معادلة نقول: إذا أردت هـ، يجب عليك أن تريد ف. هو يأمر فقط بأن يتمّ تحقيق ف (بوصفه وسيلة) من قِبل أولئك المخاطبين فحسب («يكره» أولئك المخاطبين فحسب)، الذين ينطبق عليهم شرط إرادة هـ (بوصفه هدفاً). بيد أنّه من غير الواضح ما إذا كان، وطبقاً لأيّ منطق، يجب أن يكون قيامُ علاقة من نوع هدف ـ وسيلة، مؤسَّسة (بشكل نظري) على اللزوم الواقعي، أمراً كافياً أيضاً على مستوى الوقائع بالنسبة إلى الصلاحية (العملية) لأمر فرضيّ. فإنّ تخصيص كنط للأوامر الفرضيّة من جهة ما هي قضايا عملية تحليلية هو شيء موضع خلاف[٢٤].

أمّا الأمر **القطعيّ** فإنّه يملي علينا فعلاً من دون الشرط المتعلّق [١٤٨] بهدف مفترَض انطلاقاً من أسباب أخرى. وبينما تترك الأوامر الفرضية المجال مفتوحاً أمام ما إذا «كان الهدف عقليّاً وخيّراً»، وتثبت فقط «ما قد ينبغي على المرء أن يفعله حتى يبلغه»[٢٥]، فإنّ الأوامر القطعية تُملي علينا فعلاً بوصفه هدفاً عقليّاً وخيّراً بإطلاق. وبينما يتعلّق الأمر على الدوام في الأوامر الفرضية بـ «مادة الفعل» ونتائجه، يهمّ الأمر القطعي «الشكل والمبدأ اللذين انطلاقاً منهما ينتج [الفعل] ذاته»[٢٦]. وفي الأخير بينما ينحصر ميدان المخاطبين عند القيام بأوامر فرضية في أولئك الذين

---

(٢٢) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87), A 70/B 95.

(٢٣) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, s. 444.

(٢٤) Vgl. U. a. Cramer 1972, Seel 1989, Luwig 1999, Mohr 1999.

(٢٥) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, s. 415.

(٢٦) Ebd., s. 416.

يريدون في كل مرة هدفاً ماديّاً معيّناً، يتوجّه الأمر القطعي إلى كلّ الكائنات العاقلة ـ الحاسّة جميعاً.

(ب) في نطاق الأوامر **الفرضية** يميّز كنط بين أوامر **إشكالية** وأوامر **تقريرية**. إشكاليّ هو الأمر الذي يملي علينا فعلاً «للبلوغ من طريقه إلى أيّ مقصد ممكن فقط علينا تحقيقه»[٢٧]. وهو يتّخذ هذا الشكل: «إنّه من الممكن أنّه يجب عليك ف»، وذلك شريطة أنّ المخاطَب يريد هـ. بذلك قد تمّ ضبط الشرط العام: كلّما أردت هـ، فإنّ عليك أن تريد ف. إنّ الأوامر الفرضية ـ الإشكالية إنّما تُملي علينا اختيار ما يناسب وما يتوفّر من «وسائل البلوغ إلى أنواع الأهداف التي نشاء»[٢٨] ومن ثمّة هي بما هي كذلك «قواعد تقنية»[٢٩]، «قواعد براعة»[٣٠].

وأمّا الأمر **التقريري** فهو يملي علينا، حسب كنط، فعلاً هو خيّر وضروريّ من أجل مقصد **فعليّ** ومشترك لجميع الناس[٣١]، وهو له هذا الشكل: «إنّه لأمر **فعليّ** أنّه يجب عليك ف». ما هو مفترَض سلفاً ههنا هو أنّ كلّ الناس فعلاً يريدون هـ. وحسب كنط (وذلك على خطى الفلسفة الخلقية القديمة) ثمّة في الواقع ذلك النوع من الهدف الذي «يمكن للمرء أن يفترضه [موجوداً] بالفعل» لدى جميع البشر، و«بالتالي مقصدٌ هو ليس فقط يمكن أن يكون لديهم، بل يمكن للمرء أن يكون على ثقة من أنّهم جميعاً يملكون مقصداً من هذا النوع وذلك بمقتضى ضرورة طبيعية، وذلك هو مقصد السعادة»[٣٢]. فإنّ الأوامر الفرضية ـ التقريرية تحضّ المرء على اختيار «الوسيلة إلى بلوغ السعادة»[٣٣]، «إلى القدر الأكبر من الرخاء الذي من شأنه»[٣٤]، وهي بما هي كذلك

---

(٢٧) Ebd., s. 415.
(الإبراز غير موجود في الأصل).
(٢٨) Ebd.
(٢٩) Ebd., s. 416.
(٣٠) Ebd.
(٣١) Vgl. Ebd., s. 415.
(٣٢) Ebd.
(٣٣) Ebd.
(٣٤) Ebd., s. 416.

نصائح «براغماتية»[٣٥] (٥٢)، «نصائح في التعقّل»[٣٦].

وأخيراً فإنّ الأمر **البرهاني** إنّما يملي على المرء فعلاً ما بوصفه ضرورياً. وهو يتّخذ هذا الشكل: «من الضروريّ أنّه يجب عليك ف». بذلك فإنّ الفعل هو بذاته الهدف، الذي تمّ تعيينه بوصفه جيّداً. وليس يدخل في الاعتبار أيّ هدف آخر غير ذاك المتضمّن في هذا الفعل ذاته. إنّ الأمر الصادر(٥٣) يسوغ بلا شروط. بذلك فإنّ أيّ أمر برهاني هو أمر قطعي. ومن ثَمّ وحدها الأوامر القطعية ـ البرهانية هي أوامر «خلقيّة»[٣٧] وهي «الأوامر (القوانين) الخاصة بالأخلاق»[٣٨].

وبالرغم من أنّ كنط قد استعار مصطلح «الأمر» من الجهاز الاصطلاحي النحوي فإنّه علينا الانتباه إلى أنّ التمييز بين أوامر فرضية وأوامر قطعية لا ينبغي أبداً على وجه التحديد أن يتمّ ربطه بالشكل اللغوي أو أيضاً بالشكل المنطقي للقضايا المماثلة[٣٩].

٢ ـ ٤ القانون الأساس للعقل المحض العملي بوصفه مقياساً للصلاحية العملية

لا يمكن أن يكون القانون الأساس للصلاحية العملية[٤٠] حسب كنط إلّا أمراً قطعيّاً. بذلك فإنّ أيّ معيار (٥٤) لا يكون حسب كنط إلّا معياراً موجِباً، ملزِماً ـ على ـ نحو ـ كلّي، متى كان له أن يأمر «بإطلاق» أي بشكل لا مشروط. والحال أنّ الأوامر الفرضيّة لا تستوفي هذه الشروط، وذلك أنّها على الدوام لا تأمر بشيء (من حيث هو وسيلة) إلّا على أساس افتراض أهداف معيّنة للفعل، هي تتوقّف على مقاصد الشخص في كلّ مرة كما على وضعيات الفعل في كل مرة. من أجل ذلك، وحده أمر قطعي يمكن له، في تقدير كنط، أن يكون مقياساً كلّياً للـ«أخلاق»،

(٣٥) Ebd., s. 417.

(٣٦) Ebd., s. 416.

(٣٧) Ebd., s. 417.

(٣٨) Ebd., s. 416.

(٣٩) Vgl. Beck 1960/1974, Cramer 1972, Seel 1989.

(٤٠) Vgl. Oberer 1997a und Oberer 2002.

بمعنى ذا معيارية تسوغ على نحو كلّي. وفي الفقرة ٧ من **نقد العقل العملي** سنة ١٧٨٨، أطلق كنط على هذا المقياس أو القانون الأساس، الذي صاغه، اسم «القانون الأساس للعقل المحض العملي». وهذا نصّه:

«إفعل على نحو بحيث إنّ مسلّمة إرادتك يمكن أن تسوّغ دوماً في الوقت نفسه بوصفها مبدأً لتشريع كلّي»(٤١).

إنّه شكل مطابقة القانون (٥٥) ذاتها، التي هي مضمون الأمر القطعي بما هو القانون العملي الأعلى. وهذا الشكل هو معطىً عبر العقل ذاته، إنّها الأهلية القانونية (٥٦) التي عليها ينبغي أن تُقاس الصلاحية العملية والكيفيّة الخلقيّة لمسلّمة ما.

«بذلك إمّا أنّ كائناً عاقلاً لا يمكنه أن يفكّر في مبادئه العملية ـ الذاتية، أي في مسلّماته، بوصفها في الوقت نفسه قوانين كلّية، أو أنّه ينبغي عليه أن يقبل بأنّ مجرّد صورتها التي بها هي تصلح لتشريع كلّي، إنّما تجعل منها وحدها بذاتها قوانين عملية»(٤٢) [...]

وذلك لأنّ العقل المحض، الذي هو عملي في حدّ ذاته، إنّما هو هنا مشرِّعٌ على نحو مباشر. وإنّ الإرادة إنّما يُفكَّر فيها بوصفها غير تابعة للشروط التجريبية، ومن ثَمّ بوصفها إرادة محضة، معيَّنة بواسطة صورة القانون فحسب وأساس التعيين (٥٧) هذا إنّما يُنظَر إليه بوصفه الشرط الأعلى لكلّ المسلّمات»(٤٣).

إنّ معقولية المسلّمة هي عينها الهدف من الفعل، فإنّ العقل هو «الهدف الوحيد الذي هو ضروري بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من الناس، وذلك من أجل أنّه هدف في ذات نفسه»(٤٤). ويربط كنط هذه الأطروحة بالأخرى الأوسع نطاقاً: «إنّ الطبيعة العاقلة إنّما توجد باعتبارها هدفاً في ذات[١٤٩] نفسه»(٤٥). ولأنّ الناس كائنات تتميّز بالعقل فإنّ الإنسانيّة (٥٨)

---

(٤١) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), § 7, AA V, s. 30.

(٤٢) Ebd., § 4, AA V, s. 27.

(٤٣) Ebd., § 7, AA V, s. 31.

(٤٤) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, s. 428.

(٤٥) Ebd., s. 429.

هي هدف في ذات نفسه[٤٦]. بذلك فإنّ الأمر القطعي قد ضبطه كنط في هذه الصيغة أيضاً:

إفعل على نحو بحيث إنّك تستعمل الإنسانيّة، سواء في شخصك أو في شخص أيّ واحد آخر، بوصفها، دوماً وفي الوقت نفسه، هدفاً، ولا تستعملها أبداً بوصفها مجرّد وسيلة»[٤٧].

هذه الفكرة أدمجها كنط ضمن **نقد العقل العملي** على نحو أكثر تفصيلاً في الجهاز المفهومي لفلسفته الخلقيّة ومنحها بالكلام عن «قداسة» القانون الخلقي وزناً كبيراً وأكدها تأكيداً مثيراً:

«إنّ القانون الخلقي لَشيءٌ مقدّس (لا يُنتهَك)، والإنسان هو بلا ريب غير مقدّس بما فيه الكفاية، إلّا أنّ الإنسانيّة إنّما ينبغي أن تكون في شخصه مقدّسة بالنسبة إليه. ففي الخليقة كافّة يمكن أن يُستعمَل كلّ ما يريده المرء وكلّ ما له قدرة ما عليه، بوصفه وسيلة فحسب؛ وحده الإنسان ومعه كلّ مخلوق عاقل هو هدف في ذات نفسه؛ إذ إنّه هو الذات (٥٩) [التي بها يتعلّق] القانون الخلقي الذي هو مقدّس، وذلك بفضل استقلاليّة حريّته. ففي سبيل هذه بالتحديد تكون كلّ إرادة، حتى الإرادة الخاصة بكلّ شخص، الموجَّهة نحوه هو ذاته، مقيَّدةً بشرط التوافق مع الاستقلال الذاتي للكائن العاقل، وذلك يعني أنّه لا ينبغي أن يتمّ إخضاعه لأيّ غرض لا يكون ممكناً طبقاً لقانون يمكن أن يصدر عن إرادة الذات نفسها التي وقع عليها الفعل؛ ومن ثَمّ ألّا تُستعمَل هذه أبداً بوصفها مجرّد وسيلة، بل في الوقت نفسه بوصفها غاية»[٤٨].

ليس الأمر القطعيّ مجرّد بناء نظري لا يقبل أن يتمّ تطويره إلّا تحت الشروط النسقيّة المخصوصة للفلسفة الكنطية، بل على الأرجح هو ـ كما فهمه كنط بنفسه ـ «واقعة عقليّة»(٦٠)، متوفّرة بالنسبة إلى كلّ إنسان من حيث هو كائن عاقل وتفرض نفسها على كلّ أحد في صلب ضميره بوصفها قانوناً أخلاقياً ملزماً. منذ بدء الخليقة نحن نعرف الأمر

(٤٦) Ebd., s. 430.

(٤٧) Ebd., s. 430.

(٤٨) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, s. 87.

القطعي (على الأقلّ بحواسّنا) ونطبّقها في أحكامنا الخلقية.

«إنّ المرء ليُمكن أن يسمّي (٦١) الوعي بهذا القانون الأساس واقعة عقليّة، وذلك لأنّه لا يمكن للمرء أن يستخرجه بالمماحكة العقلية (٦٢) من المعطيات السابقة للعقل[...]»[٤٩].

لا يجوز أن يقع الخلط بين القانون الأساس العملي والقاعدة الذهبية «ما لا تريد أن يفعله الناس بك، لا تُنزله بأحد». فإنّ هذه تتميّز عن الأمر القطعي من حيث الأساس بأنّها، في المقدّمة الكبرى، إنّما تجعل الأماني والمصالح الذاتية لشخص مفرد معيّن بمثابة المقياس الكلي[٥٠].

ولأنّه قد تمّ تخصيص الأمر القطعي بوصفه القانون العملي الأعلى فإنّ كلّ الواجبات الخلقية، سواء منها الواجبات إزاء الغير أم أيضاً واجبات المرء إزاء نفسه، ينبغي أن تُستنبط من هذا المبدإ. وهذا على الأقلّ في معنى أنّ القانون الأساس للعقل العملي ينبغي أن يقبل إمكانية أن يُطبَّق بوصفه مقياساً للصلاحية على كلّ واجب، هو بما هو كذلك يتردّد في الخضوع إلى الامتحان. لكنّ كنط نفسه لم يقدّم لنا إلّا في حالات قليلة بأيّ وجه هو يتمثّل هذا النوع من الاستنباط أو الامتحان. وحتى في **نظرية الفضيلة**[٥١] التي أسهب في تفصيلها والتي هي ضرب من أخلاقيّات الواجب(٦٣)، فإنّ كنط لم يعرض الواجبات العينية عن طريق استنباطها الصريح من الأمر القطعي. أمّا المحاولات التي بُذلت من أجل سدّ هذه الثغرة في وقت لاحق فإنّها قد بقيت نادرة جدّاً ومجزّأة[٥٢].

٢ ـ ٥ الاحترام من حيث هو شعور خلقيّ؛ الشرعيّة (٦٤) والخلقية

ليس من شأن الإدراك العقلي لصحّة القانون العملي، ولا سيّما لدى كائنات ليست عقليّة محضة بل هي حسّية أيضاً، أن ينتج عنه الفعل الذي يأتمّ بالقانون، نتاجاً آليّاً، وإنّ السبب العقلي للقبول بالادّعاء المعياري

(٤٩) Ebd., s. 31.

(٥٠) Ebd., s. 430 Anm.

(٥١) Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), *Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.*

(٥٢) Vgl. Ebbinghaus 1959/1988.

للصلاحية ليس هو من تلقاء نفسه (٦٥) السبب الباعث على الفعل بمقتضاه. وبالحريّ أن يُفهم من نفسه أنّ قانوناً من هذا النوع إنّما يتمّ الامتثال له بسبب الاعتراف بصلاحيته العملية، وليس مثلاً لأسباب متقاربة بشكل عرضي، ولكنّها غير متعيّنة بهذا القانون ذاته. على طرح هذا الإشكال عكف كنط في الفصل الذي عقده حول «دوافع العقل المحض العملي»(٥٣). فهو يشاطر نقد الفلسفة الخلقية التجريبية لدى هوتشسون وهيوم وسميث للتصوّرات العقلانية للأخلاق (٦٦): «فإنّ العقل يحلّل الروابط السببية وينشئ الأحكام والقوانين ويصوغ التكهّنات - لكنّه ليس بملكة اتّخاذ المواقف، أو ملكة قبول، أو رفض، أو ملكة ترجمة المعرفة العقلية في عملية تحفيز فعّالة - فإنّه لا يكفي أن نجد القوانين العملية في العقل، بل نحتاج فضلاً عن ذلك إلى أن نفسّر على نحو فلسفي مناسب بأيّ وجه يمكن لهكذا قوانين أن تصبح فعّالة. وفي الاصطلاح الذي أقحمه كنط في الفقرة ١ من **نقد العقل العملي**: «كيف ولماذا تجعل ذاتٌ ما من قانون عمليّ مسلّمةً؟ إنّها تحتاج إلى «دافع» (٦٧)، «كي تجعل» القانون الأخلاقي «مسلّمة في ذاتها»(٥٤). هذا الدافع هو حسب كنط الشعور الخلقيّ بالاحترام إزاء القانون. إنّ كنط قد ترجم بذلك نظرية الأخلاق الحسّية التي تعود إلى [١٥٠] المذهب التجريبي البريطاني وأدمجها في تصوّره للعقل العملي. بما أنّه حسب تحديده المفهومي للمشاعر بوصفها تأثيرات (٦٨) «انفعالات»(٦٩) خارجية معيَّنة على الذات، يجب على القيمة الأخلاقية (الخلقية) لفعل ما أن تتمثّل تحديداً بالرغم من ذلك في «أنّ القانون الخلقي إنّما يعيّن الإرادة على نحو مباشر»(٥٥)، فإنّه ينبغي عليه أن يمنح هذا الشعور مكانة وظيفية خاصة مع سببيّة خاصة وليست خارجية. هذا أمرٌ قد حدث من قبلُ في **التأسيس**:

«ولكن لئن كان الاحترام بمثابة شعور، فإنّه على ذلك ليس شعوراً يُتلقّى بالتأثّر، بل عبر مفهوم عقلي يحدث من نفسه ومن ثمّة هو يتميّز بشكل نوعيّ عن كلّ المشاعر من الجنس الأوّل التي يمكن أن تُحمل

---

(٥٣) Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, s. 71-89.

(٥٤) Ebd., s. 76.

(٥٥) Ebd., s. 71.

محمل الميل أو الخوف. فإنّ ما أعرفه على نحو مباشر بوصفه قانوناً بالنسبة إليّ، إنّما أعرفه بشيء من الاحترام، يدلّ فحسب على الوعي بامتثال (٧٠) إرادتي لقانون ما وذلك من دون توسطّ أيّ مؤثرات أخرى على حواسّي. إنّ التعيين المباشر لإرادتي بواسطة القانون والوعي بذلك هو ما يسمّى الاحترام، بحيث إنّ هذا [الأخير] إنّما يُعتبر بمثابة أثر (٧١) القانون على الذات وليس سبباً له [. . .] بذلك فإنّ موضوع الاحترام هو القانون فحسب»[٥٦].

في النقد الثاني قام كنط باستكمال هذه التأمّلات.

«لو كان هذا الشعور بالاحترام ضرباً من الهوى (٧٢)، وكان بذلك شعوراً باللذة يجد أساسه في **الحسّ** الباطني، لكان يكون من غير المجدي أن نكشف له عن رابطة مع أيّ فكرة قبليّة، إلّا أنّه شعور يتوجّه فقط نحو العنصر العمليّ وعلى وجه التحديد يتعلّق بتمثّل قانون ما فحسب طبقاً لصورته وليس بسبب أيّ موضوع من موضوعاته، ومن ثَمّ لا يمكن أن يُعدّ لا متعةً ولا ألماً، ومع ذلك هو يثمر مصلحة في اتّباعه، نحن نسمّيها مصلحة خلقيّة؛ وذلك كما إنّ القدرة على اتخاذ مثل هذه المصلحة في القانون، (أو الاحترام إزاء القانون الخلقي ذاته) إنما هي الشعور الخلقي على الحقيقة.

إنّ الوعي بنحو من الإخضاع الحرّ للإرادة إلى القانون وإنْ كان مقروناً بشيء من الإكراه الذي لا يمكن تجنّبه، يطال كلّ الميول ولكن من قِبل العقل الخاص فحسب، إنّما هو بذلك الاحترام إزاء القانون»[٥٧].

بذلك صارت الإجابة عن السؤال المتعلّق بالدوافع واضحة المعالم:

«إنّ احترام القانون الخلقي هو بذلك الدافع الخلقي الوحيد وفي الوقت نفسه الذي لا ريب فيه، كما إنّ هذا الشعور هو أيضاً ليس موجَّهاً نحو أيّ موضوع آخر غير هذا الأساس فحسب»[٥٨].

---

(٥٦) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Erster Abschnitt, AA IV, s. 401.

(٥٧) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, s. 80.

(٥٨) Ebd., s. 78.

وبالرغم من الدلالة المحايثة التي أخذتها هذه النظرية في الشعور الخلقي ضمن فلسفة كنط، فهو لم يحظ من حيث التلقّي بأيّ اهتمام واسع النطاق، أمّا إلى أيّ حدّ كان كنط نفسه يقدّر المكانة النسقيّة للشعور الخلقيّ فهو أمر تكشف عنه هذه المكانة من جهة ميتافيزيقا الأخلاق، في مقدّمة نظرية الفضيلة ضمن نبذة تحت عنوان «الشعور الخلقي»:

«لا يوجد إنسان من دون أيّ شعور خلقيّ؛ وذلك أنّه عند عدم قابلية التأثّر تماماً بهذا الإحساس، هو سيكون من حيث الأخلاق في عداد الموتى، و(حتى نتكلّم في لغة الأطباء) لو أنّ قوة الحياة الأخلاقية لم يعد بإمكانها أن تُحدث أيّة إثارة لهذا الشعور، فإنّ الإنسانية (كأنّما وفقاً لقوانين كيميائية) سوف تتحلّل في مجرّد الحيوانية وتمتزج من غير رجعة بكتلة الكائنات الطبيعية الأخرى»(٥٩).

على أساس هذه النظرية استطاع كنط أن يدقّق مفهوم الواجب، وإنّ الالتزام (٧٣) المتصوَّر فيه إنّما له وجهان أحدهما موضوعي والآخر ذاتيّ. فمن جهة، يقتضي مفهوم الواجب أن يكون «في الفعل توافقٌ مع القانون» على الصعيد الموضوعي. لكنّه، من جهة أخرى، يقتضي أن يكون «في المسلّمة الخاصة به [أي الفعل] احترامٌ إزاء القانون، على الصعيد **الذاتي**، وذلك باعتباره الطريقة الوحيدة لتعيين الإرادة بواسطته»(٦٠). بهذا أيضاً أمكن القيام بذلك التمييز، الذي هو جدُّ أساسي بالنسبة إلى فلسفة كنط العملية في جملتها وبخاصة أيضاً بالنسبة إلى نسق تفريع [المسائل] في الإتيقا والقانون، ما بين الشرعيّة (٧٤) والخلقيّة (٧٥)، ما بين الفعل **المطابق للواجب** والفعل **عن واجب** (٧٦). فإنّ كلّ الأفعال، التي هي متوافقة على الصعيد الموضوعي مع القانون، وبالتالي هي تستجيب أيضاً على الدوام (على الصعيد الذاتي) انطلاقاً من بعض الميول لما يقتضيه القانون، إنّما هي أفعال مطابقة للواجب. وبالنسبة إلى مطابقة الفعل للواجب مطابقة القانون، الشرعيّة القانونيّة، يكون الدافع

---

(٥٩) Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), AA VI, S. 400.

عن الشعور الخلقي، قارن أيضاً المصدر نفسه: AA VI, S. 376.7, 387, 399-401, sowie in der *Grundlegung*, AA IV, s. 401, 410, 441-3, 459-60; *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, s. 38-40.

(٦٠) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*(1788), AA V, s. 81.

على الفعل بلا أهمّية. أمّا «الفعل عن واجب» فهو فقط ذلك النوع من الفعل الذي يحدث «من أجل القانون فحسب» والذي فيه يكون التوافق (المقصود) مع القانون ذاته هو دافع الفعل. وهذا الأمر الأخير هو ما يسمّيه كنط «الخلقيّة»، إذ وحدها هكذا أفعال لها «قيمة خلقيّة». وبالنسبة للحكم الخلقي على الأفعال فإنّ ما يهمّ قبل كلّ شيء هو «أن نراعي المبدأ الذاتي لكلّ المسلّمات بأقصى ما يمكن من الدقّة»[(٦١)].

٢ ـ ٦ الحرية بوصفها استقلال الذات بأمرها

ضمن «الجدلية المتعالية» من **نقد العقل المحض** (في «النقيضة الثالثة»)، بيّن [١٥١] كنط أنّه، بالاستناد إلى افتراضات نظرية المعرفة الخاصة بالميتافيزيقا الكلاسيكية الثاوية في صلب السؤال عمّا إذا كان ثمّة «حرية في الإنسان» أو أنّه «ليس ثمّة حرية، بل كلّ [...] ما هو فيه هو ضرورة طبيعية»[(٦٢)]، ـ لا يمكن أن نظفر إلّا بأقوال نقيضية. وبالنسبة إلى مفهوم الحريّة، الذي عنده تظلّ الأقوال حسب كنط في علاقة نزاع قائم على تضادّ ثانوي (٧٧)، يعني ذلك أنّ القولين كليهما يمكن أن يكونا صحيحين، وذلك بالرغم من أنّهما يدّعيان في كلّ مرة عين الضدّ من الأطروحة المنافسة. أنّ الأمر يتعلّق في واقع الأمر بضدّ ثانوي وليس بضدّ يبلغ حدّ التناقض، هو أمر لا يمكن أن نبصر به فعلاً إلّا في ظلّ فرضية التمييز الخاص بالفلسفة المتعالية ما بين الشيء في ذاته والظاهرة. لكنّ ذلك يعني، حسب كنط، أنّ «السببية بواسطة الحرية» ليست في واقع الأمر في تناقض مع مطابقة قانونية للطبيعة ولا مع الضرورة التي في قوانين الطبيعة، التي ينبغي لنا أن نفترضها مقوليّاً بالنسبة إلى تجربة العالم المحسوس. نحن يمكننا، حسب كنط، أن نقبل بأن تسوّغ الصلاحية الكلية لمبدإ السببية بالنسبة إلى كلّ ظواهر الطبيعة، وبالرغم من ذلك أن نقرّ بأنّ الإنسان بمقدوره أن يفعل بشكل مستقل عن

---

(٦١) Ebd., s. 81. Vgl. Auch *Grundlegung* (1785), AA IV, S. 397-403; 406; und *Metaphysik der Sitten* (1797), Einleitung, AA VI, s. 219.

(٦٢) على منوال الصياغة التي عقدها كنط لاحقاً في الرسالة إلى كريستيان غارف بتاريخ ٢١ أيلول/ سبتمبر ١٧٩٨ (AA XII, S. 257).

ميول الحساسية (٧٨) ودواعيها. بيد أنّ هذا الاستقلال (٧٩) ليس هو أبداً مجرّد لامبالاة، بل هو من جهته ضرب من التعيّن بواسطة القانون. إنّ السؤال هو فقط أيّ القوانين هي: قوانين الطبيعة التي من شأن تعيين حسّي، خارجي، أم قوانين ضرب من السببيّة الباطنية للعقل.

أمّا الحل الذي ارتآه كنط لنقيضة الحرية فإنّه يتمثّل في أن نطبّق التمييز ما بين الشيء في ذاته والظاهرة على الذوات الفاعلة:

«وهكذا سيكون عندنا في صلب ذاتٍ من العالم المحسوس، في أوّل الأمر طابعٌ تجريبي، به توجد أفعالها من حيث هي ظواهر في ترابط شديد مع ظواهر أخرى حسب قوانين طبيعية دائمة وعندئذ يمكنها أن تُشتقّ من هذه الظواهر بوصفها بمثابة شروطها ومن ثمّ تؤلف باتصال معها أعضاء في سلسلة واحدة من نظام الطبيعة؛ ثم سيكون على المرء، ثانياً، أن يقرّ للذات بطابع معقول، من خلاله هي على الحقيقة سبب هذه الأفعال من حيث هي ظواهر، لكنّه هو ذاته لا يخضع إلى أيّ شرط من شروط الحساسية وهو ذاته ليس بظاهرة. وقد يمكن للمرء أيضاً أن يسمّي الأوّل منهما طابع ذلك الشيء في الظاهرة، أمّا الثاني فيسمّيه طابع الشيء في ذاته.

هذه الذات الفاعلة لن تكون إذاً، من حيث طابعها المعقول، خاضعة لأيّة شروط زمنية، إذْ ليس الزمان سوى شرط الظواهر، ولكن ليس شرط الأشياء في ذاتها. وفيها ليس من شأن أيّ فعل أن يتكوّن أو يفسد، ومن ثَمّ ليس من شأنه أيضاً أن يكون خاضعاً إلى قانون أيّ تعيّن زمني وأيّ متغيّر: أنّ كلّ ما يحدث إنّما يجد سببه في الظواهر (الخاصة بالحالة السابقة). وبكلمة واحدة، فإنّ سببيّتها، بقدر ما هي سببية عقلية، هي لن تقف أبداً ضمن سلسلة الشروط التجريبية التي من شأنها أن تجعل ما يحدث في العالم المحسوس ممكناً [. . .].

وطبقاً لطابعها التجريبي فإنّ هذه الذات ستكون، من حيث هي ظاهرة، خاضعة لكلّ قوانين التعيين حسب الرابطة السببية؛ ولن يكون كذلك شيئاً آخر سوى جزء من العالم المحسوس، تنحدر مفاعيله، مثل كلّ ظاهرة أخرى، من الطبيعة على نحو لا يتخلّف [. . .].

أمّا من جهة طابعها المعقول (وإنْ كنّا في الحقيقة لا نستطيع أن

نمتلك منه إلّا مفهومه العام) فإنّ هذه الذات عينها سوف ينبغي أن يُقال عنها على ذلك إنّها حرّة من كلّ تأثيرات الحساسية ومن التعيين بواسطة الظواهر؛ وبما أنّه فيها، من جهة ما هي كائن باطني (٨٠)، لا يحدث أيّ شيء ولا أيّ تغيّر، هو يتطلب تعييناً محرّكاً لقوّة (٨١) الزمان، ومن ثمّ لا يوجد أيّ تشابك مع الظواهر من حيث هي أسباب، فإنّ هذا الكائن الفعّال من شأنه أن يكون في أفعاله مستقلّاً وحرّاً من كلّ ضرورة طبيعية، كالتي نعثر عليها في العالم المحسوس فحسب[...]. بذلك من شأن الحرية والطبيعة، كلّ واحدة في دلالتها التامة، أن توجدا في صلب الأفعال نفسها، حسبما يقارنها المرء بسببها المعقول أو بسببها المحسوس، وذلك في الوقت نفسه ومن دون أيّ نوع من التضارب»[٦٣].

كذا يمكننا ـ حسب كنط ـ على نحو عار من التناقض أن نقرّ بأنّ فعلاً تجريبيّاً (٨٢) في العالم الحسّي للظواهر يمكن أن تكون له علّة هي ليست من جهتها تجريبيّة، بل هي سببيّة عقليّة[٦٤]. لكنّ نتيجة التحقيقات التي أُجريت في **النقد** الأوّل هي ليست على الأرجح، كما أكّد كنط ذلك عدة مرات، دليلاً موجباً بل **دليلاً سالباً على الحرية**، وذلك يعني هي الحجة على إمكانية التفكير في الحرية على نحو بريء من التناقض وذلك جنباً إلى جنب مع الأخذ بصلاحية قوانين الطبيعة[٦٥]. إنّ نتيجة الجدلية المتعالية هي إمكانية الانسجام المنطقي للـ«قانون الكلي للضرورة الطبيعية»، الذي يصلح بالنسبة إلى الظواهر ومن ثَمّ بالنسبة إلى الطابع التجريبي، مع ضرب من «السببيّة بواسطة الحرية»[٦٦]، هي تصلح بالنسبة إلى الطابع المعقول. أمّا ما إذا كان التمييز [١٥٢] بين الطابع التجريبي والطابع المعقول[٦٧] شيئاً علينا تأويله بوصفه من جنس التمييز بين «عالمين» مختلفين على الصعيد الأنطولوجي (الثنائية الأنطولوجية) أو أنّه

---

(٦٣) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87), B 567/9/A 539-41.

(٦٤) Vgl. Ebd., B 572/A 544.

(٦٥) Vgl. Ebd., B 585/A 557-8.

(٦٦) Vgl. B 566/A 538.

(٦٧) في **نقد العقل العملي** و**ميتافيزيقا الأخلاق** استعمل كنط مصطلحيْ *homo phaenomenon* وhomo noumenon قارن: AA V, S. 94-103 und AA VI, S. 239.

بين وجهين أو طريقتين في الوصف (ثنائية الوصف)، فهو أمر ما زال إلى اليوم موضع خلاف[٦٨].

وأمّا عن دليل موجب على «واقعيّة» (٨٣) مفهوم الحرية فقد تمّ تقديمه في **نقد العقل العملي**. إنّ كنط بلا ريب قد سبق له في **النقد** الأوّل أن نسب هذه السببية التي هي مطروحة بواسطة الحرية، إلى العقل وإلى فعل الإرادة وبعبارة أخرى إلى ما يجب أن يكون (٨٤) (أنّ العقل نفسه له سببيّة؛ «هذه السببيّة تسمّى الإرادة»[٦٩] ووضع الإجابة عن مسألة الحرية أيضاً على سبيل التلميح في سياق ضرب من الفلسفة الخلقية (مازال عليه أن يفصّله)[٧٠]. لكنّ المفهوم الذي من شأن «عقل محض عملي»، مقروناً بالأطروحة القاضية بأنّ «العقل المحض هو لذاته وحدها عقل عملي»، لن يُبسَط لأوّل مرة على نحو جليّ إلّا في **النقد** الثاني (الذي صار من هذه الزاوية أكثر وضوحاً وذهب أبعد من **التأسيس**). وإنّ كنط قد درس مفهوم الحرية رأساً منذ بداية التصدير. والأطروحة المركزية التي وقع عرضها في الفقرات ٧ ـ ٨ قد سبق الإخبار عنها هنا: أنّ فكرة الحرية «تتجلّى عبر القانون الخلقي»[٧١]. إنّ الأمر الذي كان لا يزال عند كنط غير واضح في **التأسيس**، هو قد وُضع الآن بالكلّية ضمن **النقد** الثاني في موقع الصدارة:

«بيد أنّ الحرية هي أيضاً الوحيدة من بين كلّ أفكار العقل التأمّلي، التي نعرف الإمكانية التي من شأنها على نحو قبلي، وعلى ذلك من دون أن نبصر بها، من أجل أنّها هي شرط القانون الخلقي، الذي نعرفه»[٧٢].

وعلى ذلك ففي الفقرة ٧ التي تهمّنا هنا، يظهر أنّ الرابطة الشرطية بين الحرية والقانون الخلقي قد تمّ بسطها من جهة مغايرة: أنّ الوعي

---

(٦٨) حول حلّ نقيضة الحرية وحول تأويل التمييز بين الطابع الإمبريقي والطابع المعقول، قارن بالخصوص: Allison 1990, Part I, und Willaschek 1992, §§ 6-9.

(٦٩) Kant, *Nachträge* im Handexemplar der *Kritik der reinen Vernunft*, AA XXIII, s. 50.

(٧٠) Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), B 575 ff/A 547 ff.
حول «خُلُقيّة الأفعال»، قارن: B 579/A 551 Anm.

(٧١) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, s. 4.

(٧٢) Ebd., s. 4.

بالقانون الخلقي هو أمر «لا يمكن للمرء بالمماحكة العقلية أن يستخرجه من [. . .] الوعي بالحرية (فإنّ هذه ليست بمعطاة لنا من قبل)»[(٧٣)]. وفي غياب «حدس عقليّ» هو حسب كنط أمر لا يتوفّر عليه البشر، لا يمكن بسبب ذلك تحديداً أن يقع افتراض حرية الإرادة. كيف لنا أن نوفّق بين هذين الادعاءين الواحد مع الآخر؟

«حتى لا يظنّ المرء هنا أنّه قد يجد وجوهاً من التضارب، إذا أنا قلت الآن إنّ الحرية هي شرط القانون الخلقي، وأدّعي بعد ذلك في هذا المصنّف أنّ من شأن القانون الخلقي أن يكون هو الشرط الذي في ظلّه قبل كلّ شيء نحن نستطيع أن نصبح على وعي بالحرية، فإنّني أريد فقط أن أذكّر بأنّ الحرية هي بلا ريب سبب وجود (٨٥) القانون الخلقي، أمّا القانون الخلقي فإنّه هو سبب معرفة (٨٦) الحرية؛ إذْ لو أنّ القانون الخلقي لم يكن مفكَّراً فيه قبلُ في عقلنا بشكل واضح، لما كنّا قدّرنا أبداً أنّه من حقّنا أن نقرّ بشيء مثل الحرّية (وإن كانت لا تناقض نفسها في شيء). ولكن لو لم تكن هناك حرية، لما كان القانون الخلقي ليوجد فينا أبداً»[(٧٤)].

لقد بات واضحاً الآن أنّ هذه «السببية بواسطة الحرية»، التي عنها دار الكلام في **نقد العقل المحض**، هي تعيين الإرادة بواسطة القانون الأخلاقي. إنّ العقل المحض العملي إنّما له سببية بواسطة قانونه الخاص. وهكذا فإنّه هنا فقط، في **نقد العقل العملي**، الذي أقحم هذا النوع من المفهوم الموجب لنحو من سببية العقل العملي بواسطة القانون الأخلاقي، إنّما وَجَدَ الحلُّ المتعلّق بنقيضة الحرية الخاصة بـ «العقل التأمّلي»، خاتمتَه النهائية. وعلاوة على ذلك، فقد صار واضحاً هنا أيضاً مدى أهمّية أطروحة المثالية المتعالية، التي توجد بلا ريب في المركز من **نقد العقل المحض**، ولكنّها إنّما هنا فحسب هي قد كشفت عن دلالتها الأساسية وتحديداً بالنسبة إلى الفلسفة العملية ومفهومها الأساس عن حرية موجبة.

«إنّ الجمع بين السببية بوصفها حرية وهي ذاتها بوصفها آلية طبيعية،

(٧٣) Ebd., s. 31.

(٧٤) Ebd., s 4 Anm.

من جهة أنّه يحقّق الأولى بواسطة القانون الأخلاقي والثانية بواسطة القانون الطبيعي، وعلى ذلك في صلب ذات واحدة وحيدة، في الإنسان، إنّما هو أمر مستحيل ما لم نتمثّل هذا الأخير في علاقته بالأولى بوصفه كائناً في ذاته، ولكن في علاقته بالثانية بوصفه ظاهرة، ذاك في الوعي المحض وهذه في الوعي التجريبي. من دون ذلك يكون تناقض العقل مع نفسه أمراً لا مناص منه»[٧٥].

إنّ مفهوم «الحرية بالمعنى الموجب»، الذي تمّ تأمينه من طريق الدليل الموجب على واقعيّة الحرية، إنّما هو مفهوم «التشريع الخاص [...] بالعقل المحض، الذي هو بما هو كذلك، عقل عملي»[٧٦]. هذا الدليل هو بمنأى عن أيّة تبعيّة (٨٧) للفرضيات الوصفية عن الطبيعة العضوية أو النفسية للإنسان ـ فإنّه لا يمكن أن يكون ثمّة دليل تجريبي على الحرية. وهو كذلك خال من أيّ تبعيّة للاستنتاجات التأمّلية انطلاقاً من مفهومات غير تجريبية، كانت الميتافيزيقا ما بعد الكنطية قد حاولت أن تخوض فيها ـ فإنّه لا يمكن أيضاً أن يوجد دليل مستقى من المفهومات بمجرّدها. إنّ دليلاً موجباً على واقعية الحرية لن يكون ممكناً حسب كنط إلّا في سياق نظرية في العقل العملي. وهو يتمثّل بالأساس في ثلاث خطوات: (١) **أنّه ثمّة عقل محض عملي**، وذلك يعني أنّ العقل «هو لذاته وحدها عمليّ». (٢) **أنّ هذا العقل العملي من شأنه أن يمنحنا «قانونا خلقيّاً»**، نحن نشعر بطابعه الإلزامي غير المشروط على نحو مباشر. (٣) **أنّه ضمن هذا النحو من «واقعة العقل» إنّما «تتجلّى» الحرية.**

«إنّه في عدم التبعيّة إزاء أيّة مادة للقانون (بمعنى إزاء موضوع مرغوب فيه) وفي الوقت نفسه، مع ذلك، في تعيين مشيئتنا (٨٨) بمجرّد الصورة التشريعية الكلية، التي ينبغي على أيّة مسلّمة أن تكون قادرة عليها، إنّما يكمن المبدأ الوحيد للأخلاق. لكنّ عدم التبعيّة (٨٩) تلك هي حرية بالمعنى السلبي، أمّا هذا التشريع الخاص بالعقل المحض، الذي هو بما هو كذلك، عقل عملي إنّما هو الحرية بالمعنى الموجب.

---

(٧٥) Ebd., s. 6 Anm.

(٧٦) Ebd., s. 33.

بذلك فإنّ القانون الخلقيّ لا يعبّر عن شيء آخر سوى عن الاستقلال الذاتي (٩٠) للعقل المحض العملي، بمعنى عن الحرية»[٧٧].

بذلك فإنّ المفهوم المتعالي السالب للحرية الخاص بالعقل النظري ـ التأمّلي قد تمّ تحويله (٩١) بواسطة العقل العملي وبواسطته وحده إلى مفهوم موجب لملكة تعيين ذاتي غير مشروط: هو «أوتونوميا»(٩٢) للعقل. وإنّ فكرة اللاّمشروط لا تجد معناها الموجب إلّا في هذا الموضع: أن يكون العقل متعيّناً بواسطة قانونه الخاص.

٢ ـ ٧ وجود الله، خلود النفس، السعادة: مصادرات العقل العملي

ليست السعادة بل استحقاق السعادة (٩٣) هو ـ حسب كنط ـ «مكافأة» الفعل الخلقي. ومع أنّ السعادة لا يمكن أن تكون أيضاً هدفَ (أي «سببَ تعيين») الفعل الخلقيّ ـ إذْ وحدها الخلقيّة (٩٤) من حيث هي هدف بذاته هي التي تخصّص فعلاً بوصفه فعلاً خلقيّاً ـ ، فإنّ «النسبة الدقيقة من الأخلاق (الفضيلة) والسعادة» إنّها هي بالرغم من ذلك موضوع ضروريّ لإرادة الكائن العاقل. ففي ذلك يكمن ـ حسب كنط ـ «الخير الأسمى لعالم ممكن»[٧٨].

«إنّ تحقيق الخير الأسمى في العالم هو الموضوع الضروري لإرادة يمكن أن تُعيَّن بواسطة القانون الخلقي»[٧٩].

أمّا الشروط الضرورية لهذا النوع من تحقيق الخير الأسمى، الذي يمكن على الأقلّ أن نفكّر فيه والذي هو فضلاً عن ذلك أمر يفرضه العقل العملي على نحو لا مَردّ له، هي ـ حسب كنط ـ **وجود الله وخلود النفس.** فهي شروط ينبغي أن نصادر عليها (٩٥)، إذْ إنّما، بناءً على افتراضها، فقط يكون الخير الأسمى أمراً ممكناً: الله بوصفه العقل الأسمى، الذي، من حيث هو عليم، وخير كلّه (٩٦)، وقدير، هو السبب

---

(٧٧) Ebd., s. 33.

(٧٨) Ebd., s. 110.

عن «مثال الخير الأعلى» في **نقد العقل المحض** وعن بعض الصعوبات التي تحفّ بهذا الجزء من نظرية كنط، قارن: Mohr 2004, S. 361-8.

(٧٩) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, S. 122.

وبالتالي الضامن لعالم كامل على الصعيد الخلقي، كما خلود النفس بوصفه شرط أيّ تقدّم لامتناهٍ نحو «التطابق التام للنوايا مع القانون الخلقي».

وإلى جانب أفكار الميتافيزيقا العقلانية للعصر الوسيط، من قبيل **وجود الله** و**حرية الإرادة** و**خلود النفس**، فإنّ فكرة **السعادة** التي هيمنت على البحث الأخلاقي (٩٧) منذ القدماء قد فازت أيضاً بموضع جديد ولكنّه هامّ في فلسفة كنط العملية. هذا مبدأ جوهريّ في التفلسف الكنطيّ وعلى الخصوص في التعامل مع التراث الفلسفي: إذ حين يكتشف خللاً في التأسيس النظري لبعض المفاهيم المفاتيح، فهو يشخّص الخلل تشخيصاً منهجيّاً دقيقاً، وذلك قبل أن يستخلص النتائج المترتبة عنها بالنسبة إلى المصير العام لهذه المفاهيم. إنّ أفكار الإله والحرية والخلود وكذلك السعادة هي لم تُطرح جانباً، لكنّ مرتبتها من معرفة الإنسان وإرادته قد نُزّلت تنزيلاً فلسفياً جديداً. وإنّ الادّعاء مثلاً بأنّ وجود الله وخلود النفس هي موضوعات أو خصائص غير حسّية عنها قد يمكن بناء معرفة موضوعية انطلاقاً من مجرّد المفهومات، هو أمر كان كنط، ضمن **نقد العقل المحض**، قد بذل وسعه في تفنيده (انظر الجدلية المتعالية)، لكنّ «مصلحة» العقل في هذه الأفكار ودلالتها بالنسبة إلى الإنسانية، لم تزد سوى أن ثبتت بل حتى قد تأكّدت. حين كتب كنط في تصدير الطبعة الثانية من **نقد العقل المحض**: «وهكذا كان عليّ أن أبطل (٩٨) المعرفة من أجل أن أحرز مكاناً للإيمان»[٨٠]، فإنّ هذا التصريح الغريب للوهلة الأولى قد صار في وقت لاحق، ضمن **ملحق الجدلية المتعالية** في القسم المعقود عن «الهدف النهائي للجدلية الطبيعية للعقل البشري» كما ضمن **القانون في العقل المحض**، الباب الثاني من نظرية المنهج[٨١]، ليس فقط مفهوماً، بل قد تبدّى في آخر المطاف بوصفه ينطوي على دلالة رفيعة في فكر كنط برمّته. ففي هذه الأفكار، حسب كنط، إنما تتمفصل المصلحة العملية الأساسية للعقل المحض، فإنّها، بما هي كذلك، موضوعٌ لنحو من **الإيمان الخلقي للعقل**، وهي قد فازت ضمن **نقد العقل**

(٨٠) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (2. Auflage, 1787), B XXX.

(٨١) Ebd., B 697-732/A 669-704 und B 823-859/A 795-831. Vgl. Dazu Mohr 2004, Æ. 315-323 und 347-372.

العملي، من حيث هي «مصادرات العقل المحض العملي»، بمكانة نسقيّة موجبة في نطاق الفلسفة النقدية الكنطيّة.

أمّا عن حرية الإرادة فإنّ كنط قد بيّن أيضاً، في مجرى نقده للميتافيزيقا الجدلية، أنّه لا يمكن أن يوجد أيّ دليل عليها في شكل معرفة موضوعية بموضوع ما، وعلى ذلك فإنّه يمكن أن نضمن إمكانية التفكير فيها على نحو عار من التناقض. وقد تمّ أوّلاً، ضمن **نقد العقل العملي**، تقديم دليل موجب على الحرية، ولكن انطلاقاً من دواعي الوعي بالطابع الإلزامي للقانون الخلقي الذي شرط وجوده كامن فيها، ولكن ليس بما هو موضوع لمعرفة نظرية.

وأخيراً فإنّ السعادة، التي نودي بها في عدد من المذاهب الأخلاقية (٩٩) منذ القدماء بوصفها «الخير الأسمى»، قد عرفت تقويماً نقدياً جديداً. إنّ في طبع البشر أن يصبوا إلى السعادة. فماذا يجدي عندئذ بالنسبة إلى معنى خلقي فلسفي أن يتّخذه الناس واجباً؟ بيد أنّه أيضاً ليس ههنا من شيء غير [١٥٤] خلقيّ في تحصيل السعادة الخاصة. بل على الأرجح إنّه لأمر خلقيّ حسب كنط أن يحرص كلّ واحد من الناس، في سعيه نحو سعادته الخاصة، على مراعاة ازدهار سعادة الآخرين. وإنّ العلامة المميّزة على عالم مأمول، تكون فيه تلك السعادة «النتيجة المشروطة خلقيّاً، ولكن الضرورية» للأخلاق (في معنى التجربة الخلقيّة)، هي كونها ـ حسب كنط ـ تمثّل حتّى إحدى لحظتيْ الخير الأسمى.

٣ ـ فيشته

إنّ ما يحرّك فلسفة فيشته منذ البداية، وعبر كلّ أجزاء النسق ومراحل تطوّر أعماله هي القناعة بأنّ الإنسان كائن حرّ وأنّ الحرية هي التعيين الأساس للإنسان. فكلّ عقل وكلّ وعي إنّما يقوم على الحرية[٨٢]. وأن نبيّن ذلك وأن نؤسّسه، تلك هي، بالنسبة إلى فيشته، مهمّة الفلسفة. فإنّ فلسفة فيشته هي فلسفة الحرية، بل هي يمكن أن تُفهَم باعتبارها

---

(٨٢) Vgl. Z. B. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo* (1798/99), § 3, Hamburg 1982, S. 46 und 49.

نحواً من التفاهم الذاتي العقلي حول الإيمان قبل الفلسفي بالحرية[٨٣]. وفيشته نفسه يتكلّم عن «نسق الحرية» بوصفه نسقه الخاص ويميّز فلسفته بوصفها «مثالية الحرية».»إنّ نسقي هو من البداية إلى النهاية تحليل لمفهوم الحرية»[٨٤]. وذلك يصحّ ليس فقط على صعيد بنية الأنا (١٠٠) الكلية، المتعالية، التي علّق عليها فيشته مرة أخرى ضمن **نسق نظرية الأخلاق** سنة ١٧٩٨، قائلاً: إنّ «الوعي بحرّيتي يقتضي شرطاً له صفة الأنانة(١٠١)»[٨٥]. فإنّ الحرية بالنسبة إلى الشخص هي أيضاً، من حيث الجوهر، بمثابة «الأنا المادي، المتعين»[٨٦]، الكائن العاقل المتناهي الفردي. إنّ فلسفة فيشته الخلقية مثل فلسفته الحقوقية أيضاً (انظر الفصل ٧: القانون والدولة)، هي مخصّصة بالكلّية إلى هذا المطلب.

«إنّ نسقي هو أوّل نسق في الحرية؛ وكما إنّ كلّ أمّة (١٠٢) من شأنها أن تخلّص الإنسان من القيود الخارجية، فإنّ نسقي قد خلّصه من سلسلة الأشياء في ذاتها ومن التأثير الخارجي، ووضعه في صلب مبدئه الأساس الأوّل بوصفه كائناً قائماً بذاته»[٨٧].

وخلال قراءة النصّين الكنطيين الأساسين في الفلسفة العملية، تطوّر حدس الحرية لدى فيشته إلى أن صار التزاماً (١٠٣) فلسفياً مدى الحياة إزاء الاعتراف بالمكانة الأساسية لحرية الإنسان.

«إنّني أعيش في عالم جديد منذ أن قرأت **نقد العقل العملي**. فالقضايا التي كنت أعتقد أنّها لا تُدحض، قد انهارت عندي؛ والأشياء التي كنت أعتقد أنّها ممّا لا يمكن إثباته أبداً، مثل: مفهوم حرية مطلقة ومفهوم الواجب ..الخ. قد صارت عندي مثبتة، وإنّي لأشعر إزاء ذلك ببهجة أكبر. وإنّه لا يمكن للمرء أن يتصوّر أيّ احترام للإنسانية وأيّ قوة يمنحها إيّانا هذا النسق»[٨٨].

---

(٨٣) Vgl. Baumanns 1974, s. 12 u. ö.

(٨٤) Fichte, Briefwechsel, II, S. 206; zit. Nach Baumanns 1972, s. 31.

(٨٥) Fichte, *System der Sittenlehre* (1798), § 10, SW IV, s. 138.

(٨٦) Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796/97), § 5, SW III, s. 57.

(٨٧) Fichte, Brief vom April 1795.

(٨٨) Fichte, Brief an F. A. Weisshuhn vom Sommer 1790, GA III, 1, s. 167.

يتّضح لنا من هذا التصريح ما أكّده فيشته أيضاً ضمن ما كتبه بنفسه ونشره سنة ١٧٩٨ تحت عنوان **نسق نظرية الأخلاق حسب مبادئ نظرية العلم**: أنّ فلسفة فيشته الخلقية هي إلى حدّ بعيد تحت تأثير الفلسفة الخلقية الكنطيّة. وإنّ البصمة الكبيرة التي تركها كنط على فيشته هي متأتّيةٌ قبل كل شيء من فلسفته العملية ومن أطروحة «أوّلية العقل العملي»[٨٩]. وإذا كان مفهوم الفعل قد سبق أن أدّى لدى كنط أيضاً دوراً مركزياً في الفلسفة النظرية (إذ توجد نظرية كنط عن التأليف بما هو فعل الذهن في المركز من مسائل (١٠٤) «التحليلية المتعالية» في **نقد العقل المحض**)، فإنّ فيشته قد طوّر فلسفته كلّها بالانطلاق من تحليله لأفعال الأنا. فإنّ «النشاط» (١٠٥) بجدليته المحايثة بين الوضع والوضع المضاد، بين الأنا واللّاأنا، قد تحوّل إلى مبدإ للعقل. فالأنا هو نشاط ذاتي (١٠٦)، هو على ذلك يتضمّن التقييد الذاتي بوصفه لحظة ضرورية.

ومن حيث الترتيب الزمني، فإنّ **نظرية الأخلاق** هي، بعد **نظرية العلم** لسنة ١٧٩٤/ ١٧٩٥ و**أساس الحق الطبيعي** لسنة ١٧٩٦/ ١٧٩٧، القسم الثالث من «النسق الأصلي» الذي ألّفه فيشته في يينا (١٠٧)[٩٠]. وتبعاً لذلك فإنّ فيشته يسلك في ترتيب الصناعات النظرية مثل كنط تماماً، الذي لدنه تؤلف **نظرية الحق** القسم الأوّل من **ميتافيزيقا الأخلاق** لسنة ١٧٩٧ كما تؤلف تؤلف **نظرية الفضيلة** القسم الثاني منها. وعلى ذلك لا توجد في نظرية فيشته الأخلاقية عناصر مستقاة صراحة من نظرية الفضيلة الكنطية. بل ثمّة على الأرجح إيضاح وتعديل مكثّف وإيجابي بالأساس، ولكن في بعض النواحي الهامة هو نقديّ أيضاً، للأمر القطعي الكنطي (القانون الأخلاقي).

وحسب ما تقتضيه المسألة ترتبط نظرية الأخلاق لدى فيشته بعمله في نظرية العلم وعلى الخصوص في ناحية القسم الثالث من «علم العنصر العمليّ»، الذي بسط نظرية المطامح (١٠٨) والغرائز[٩١]. وهي مفصّلة في ثلاثة أقسام: في **القسم الأوّل** يقع، على نحو «متعال»، استنباط «مبدأ

(٨٩) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, s. 119-121.

(٩٠) Vgl. Baumanns, 1972.

(٩١) Vgl. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/1795), SW I, s. 246 ff.

الأخلاق» من الوعي بالذات. وفي **القسم الثاني** يتمّ استنباط «واقعيّة مبدإ الأخلاق وقابليّته للتطبيق»: فرديّة الأنا المتناهي وقوامه الجسدي (١٠٩) بما هي شروط إمكان «النشاط الذاتي المطلق». أمّا **القسم الثالث**، وهو أوسع نطاقاً من السابقين، فهو «تطبيق نسقيّ لمبدإ الأخلاق». وبعامة هي تقدّم «نظرية الأخلاق بالمعنى الدقيق». ههنا بسط فيشته (باللجوء من بين أشياء أخرى إلى [١٥٥] نظرية البيشخصية (١١٠)؛ انظر العنصر ٣ ـ ١ من الفصل ٧) قائمة من الواجبات بالنسبة إلى التعامل مع جسدنا والبشر الآخرين والطبيعة وكذلك من الواجبات المهنية والأسرية المتنوعة.

في القسم «العملي» من **أساس نظرية العلم الكاملة** (١٧٩٤/ ١٧٩٥) أدّى «التناقض» بين النشاط والتقييد الذي يتعرض له، إلى تعيين الأنا (المطلق) بوصفه **مطمحاً** لا متناهياً. هذا المطمح سوف يقع التفكير فيه من طرف فيشته من ناحية أخرى ضمن علاقة تبادل جدلية مع مطمح مضادّ، مع واقع (طبيعة) يبدي مقاومة. إنّ الأخلاق تقتضي أن يتمّ التغلّب على كلّ شكل من تبعيّة الأنا إلى الطبيعة وإلى قيودها. هذا التفكير سيتمّ الاشتغال عليه ضمن **نظرية الأخلاق**:

«يكمن الطابع الجوهري للأنا، الذي به هو يتميّز عن كلّ ما هو خارج عنه، في نزعة ما إلى التلقائية(١١١) من أجل التلقائية»(٩٢).

ومن ثَمّ، فإنّ ما تنصّ عليه نتيجة استنباط مبدإ الأخلاق هو:

«أنّ مضمون الفكرة التي تمّ استنتاجها يمكن بذلك أن يوصَف وصفاً مختصراً على هذا النحو: نحن مرغمون على التفكير بأنّه يجب علينا بعامة أن نعيّن أنفسنا عن وعي بواسطة المفاهيم فحسب، وعلى الحقيقة، حسب مفهوم التلقائية المطلقة: وهذا التفكير بالذات هو الوعي المبحوث عنه بنزعتنا الأصلية نحو التلقائية المطلقة»(٩٣).

في هذا الأمر أضاف فيشته مناظرة مع تصوّر كنط للعلاقة بين الحرية والقانون الأخلاقي، هي ذات دلالة كبيرة بالنسبة إلى توجيه الكتاب برمّته.

---

(٩٢) Fichte, *System der Sittenlehre*, SW IV, s. 29.

(٩٣) Ebd., S. § 3, s. 49.

«إذا فكّرت في نفسك باعتبارك حرّاً، فإنّك ملزَم بأن تفكّر في حريّتك تحت قانون ما؛ وإذا ما فكّرت في هذا القانون، فإنّك ملزَم بأن تفكّر في ذاتك باعتبارك حرّاً؛ ذلك بأنّ حريّتك مفترَضة فيه سلفاً، وهو يعلن عن نفسه بوصفه قانوناً للحريّة. [...] إنّ الحرية لا تنجم عن القانون، كما إنّ القانون لا ينجم عن الحرية. فليستا بفكرتيْن (١١٢) قد يُفكَّر في إحداهما بوصفها تابعة للأخرى، بل هي فكرة واحدة بعينها؛ إنّ الأمر يتعلّق، كما لاحظنا ذلك أيضاً، بضرب من التأليف التام (حسب قانون الفعل المتبادل). وإنّ كنط في مواضع شتى قد اشتقّ القناعة بحريتنا من صلب الوعي بالقانون الأخلاقي. وعلى هذا النحو علينا أن نفهمه. فإنّ ظاهرة (١١٣) الحرية هي واقعة مباشرة للوعي، وليست هي أبداً نتيجة ناجمة عن فكرة أخرى. غير أنّه قد يمكن للمرء، كما كنّا قد ذكّرنا بذلك قبلُ، أن يريد الذهاب قدماً في تفسير هذه الظاهرة، ويرغب في أن يحوّلها بذلك إلى مظهر خادع (١١٤). أمّا أنّ المرء الآن لا يذهب في تفسيرها قدماً، فليس ذلك لأيّ سبب نظري، بل بالأحرى لسبب كامن في العقل العملي: العزم الثابت الذي يحدو بالمرء إلى الاعتراف للعقل العملي بأوّليته، وعلى اعتبار القانون الأخلاقي التعيين الحقيقي الأخير لكيانه، وعلى عدم تحويلها إلى مظهر خادع عبر مماحكة عقلية (١١٥) تذهب إلى ما هو أبعد [من القانون الأخلاقي]، والذي هو من دون شك بالنسبة إلى المخيّلة الحرة أمر ممكن. بيد أنّه إذا لم يذهب المرء أبعد من ذلك، فإنّه لن يذهب أيضاً إلى أبعد من ظاهرة الحرية، ومن ثَمّ هي تتحوّل عندنا إلى حقيقة. وبالفعل، فإنّ القضية القائلة: أنا حرّ، والحرية هي الكينونة الحقيقية الوحيدة وأساس كلّ كينونة أخرى؛ هي مغايرة تماماً للقضية الأخرى التي تقول: أنا أظهر (١١٦) لنفسي باعتباري حرّاً. وتبعاً لذلك فإنّ الإيمان بالصلاحية الموضوعية لهذه الظاهرة هو ما ينبغي أن نستنبطه من الوعي بالقانون الأخلاقي. أنا حرّ فعلاً، إنّما هو البند الأوّل للإيمان الذي يمهّد لنا المرور إلى عالم معقول ويمنحنا فيه لأوّل مرة موطئاً راسخاً. هذا الإيمان هو في الوقت نفسه نقطة التوحيد بين عالمين، وإنّما منه ينطلق نسقُنا، الذي يجب عليه، أي نعم، أن يحيط بذينك العالمين»(٩٤).

---

(٩٤) Ebd., S. ProductID53 f53 f.

بذلك فإنّ فيشته قد عمّق أطروحة كنط عن الحرية بوصفها علة وجود (١١٧) القانون الأخلاقي من جهة، كما دقّق النظر في أطروحته عن القانون الأخلاقي بوصفه علة معرفة (١١٨) الحرية من جهة أخرى، وذلك إلى حدّ بلورة الأطروحة القاضية بأنّ مبدأ الأخلاق المستنبَط إنّما شأنه أن يكون «الطريقة الممكنة الوحيدة للتفكير في حريتنا»(٩٥). وفي سياق هذا التموقع الأساس لفهمه للعلاقة بين الحرية والقانون الأخلاقي قام فيشته بصياغة ما يمكن أن يصلح بوصفه رؤيةً أساسية لفلسفته(٩٦):

«إنّ الفعل ليس ينبغي أن يُستنبَط من الكينونة، لأنّه بذلك سوف يتمّ تحويله إلى مظهر خادع، والحال أنّه لا يحقّ (١١٩) لي أن آخذه مأخذ المظهر الخادع؛ بل بالحريّ ينبغي أن تُستنبَط الكينونة من الفعل»(٩٧).

مع كنط، دافع فيشته عن الأطروحة القاضية بأنّ القانون الأخلاقي هو أمر قطعي. فهذا الأخير هو الذي يصوغ «الشرط الصوري للطابع الخلقي (١٢٠) لأفعالنا، والذي يفضّل المرء أيضاً أن يسمّيه **الخلقيّة** الخاصة بها». أمّا الصيغة المعدّلة التي اقترحها فيشته ضدّ كنط فهي تقول في آخر المطاف ما يلي:

«إفعل دوماً بحسب أفضل ضرب من الاقتناع بواجبك؛ أو: إفعل بحسب ضميرك»(٩٨).

ومن وجهة نظر أشمل، فإنّ فيشته قد وسّع وبعبارة أخرى عدّل من الأمر القطعي الكنطي. وبالنظر إلى نظرية كنط عن مطابقة أهداف الطبيعة بوصفها توسّطاً بين مفاهيم الطبيعة ومفاهيم الحرية، هو قد قدّم عنه صياغةً غائية متقيّدة مرة أخرى بأهداف الطبيعة:

[١٥٦] «إفعل طبقاً لمعرفتك بالتعيينات الأصلية (الأهداف النهائية) للأشياء خارج ذاتك»(٩٩).

---

(٩٥) Ebd., s. 64.

(٩٦) Vgl. Rohs 1991, s. 101.

(٩٧) Fichte, *System der Sittenlehre*, § 3, SW 1V, s. 54.

(٩٨) Ebd., § 13, 156.

(٩٩) Ebd., S. 69. Vgl. Rohs 1991,s. 103-109.

إنّ نظرية الأخلاق ما زالت إلى اليوم في أغلب الظنّ توجد على هامش القسمين الآخرين من نسق فيشته، نعني نظرية العلم والحق الطبيعي، فذلك أمر هو على الأرجح لا يدعو إلى العجب أبداً. إنّ المراجعة الضخمة التي عقدها شلايرماخر عن نظرية الأخلاق[١٠٠] لهي أمارة على أنّ هذا العمل قد تمّ استقباله في وقته بانتظارات كبيرة. ولكن أين يكمن وجه الإبداع فيه من جهة في مقابل فلسفة كنط الخلقية ومن جهة أخرى في مقابل الأقسام الأخرى من نسق يينا؟ ـ أمّا ما يخصّ الأسس المفهومية في نظرية الأخلاق فإنّ هذه الأسس، بما في ذلك نظرية المطامح ونظرية الدوافع، قد تمّ عرضها بشكل مستمرّ في نطاق نظرية العلم. وأمّا عن نظرية البيشخصية فإنّ فيشته قد سبق أن أعطى صورة عنها في الحق الطبيعي. وهي لم تُوسَّع ضمن نظرية الأخلاق بشكل يمسّ بالجوهر، وفي المقابل فإنّ الإحالات العديدة على فلسفة الحق إنّما هي علامة على شيء من الإسهاب. وقد تمّ الذهاب حتى إلى الرأي القائل بأنّ الهدف من نظرية الأخلاق التي عقدها فيشته لا يكمن في أيّ شيء آخر سوى في إثبات صلاحية الأمر القطعي الكنطي[١٠١].

جورج مور

٤ ـ شلنغ

٤ ـ ١ الحق الطبيعي والاستقلال الإشكالي للأنا

من بين فلاسفة المثالية الألمانية، يحتلّ شلنغ فيما يتصل بمسائل الفلسفة الخلقية مكانةً استثنائيةً؛ إذ ليس هناك أيّ شيء من كتاباته قد خُصِّص بشكل نسقي للإتيقا أو للعلم الخلقي (١٢٢) أو للأخلاق (١٢٣). وبالرغم من ذلك فإنّ خلقيّة (١٢٤) الفعل الإنساني، كما الوضع الإشكالي عنده لأيّة فلسفة خلقية، قد دفعاه دوماً من جديد إلى نقد وقائعيّة (١٢٥) العلم الخلقي وإلى تأسيسات بديلة لصلاحية المعايير

---

(١٠٠) In: *Oberdeutsche allgemeine Literaturzeitung,* Stück VII-IX vom 16.-21. Januar 1799; wiederabgdruckt in: Fichte 1969, S. 363-395.

(١٠١) Horstmann 2000, S. 127. Differenzierter urteilt Harmann 1960, S. 81.

الأخلاقية. إنّ السلطة المرجعية (١٢٦) التي في سياقها قام شلنغ بدراسة العلم الخلقي والتي في مواجهة تصوّراتها هو قد أخذ يبنى حججه النقدية بشكل مطّرد، إنّما هي كنط. ولكن، من حيث هو فيلسوف عارف بالتاريخ، فإنّه من البديهي عنده أيضاً أنّ على المرء أن يعود إلى أرسطو ولايبنتس وسبينوزا. وبجانب كنط فإنّه يوجد قبل كلّ شيء فيشته الذي سمح لنفسه أوّل الأمر بأن يستلهم منه ثمّ يخوض معه مناظرةً شديدة.

وتحت تأثير فيشته صاغ شلنغ الشاب سنة ١٧٩٥، ضمن كتاب **في الأنا بوصفه مبدأ للفلسفة**، انزعاجه الخاص من موقف كنط:

«لقد تكلّم كنط عن الخلقيّة وعن السعادة المرتبطة بها على النحو الذي من شأنها، كما تكلّم عن الخير الأسمى وعن الغاية النهائية (١٢٧) والأخيرة. غير أنّه يعرف هو نفسه تمام المعرفة أنّ الخلقيّة من دون غاية نهائية عليا لن تكون لها أيّة حقيقة (١٢٨)، أنّها تفترض نحواً من التقييد والتناهي ولن تكون قابلةً للتفكير فيها هي ذاتها بوصفها هدفاً أخيراً (١٢٩)، بل فقط بوصفها صيغة تقريبية منه. ولهذا السبب بالذات هو قد تحاشى كليّةً أنْ يوضّح رأيه في علاقة السعادة بالخلقيّة على نحو محدّد، وذلك من دون أن نشير إلى أنّه كان يعرف جيّداً أنّ السعادة، من حيث هي مجرّد مثل أعلى للمخيّلة، هي ليست شيئاً آخر سوى رسم تخطيطي (١٣٠) من خلاله يقع توفير (١٣١) قابليّة التمثّل العمليّة للّا ـ أنا، ومن ثَمّ هي لن يمكنها أن تدخل في (الغاية النهائية) الأخيرة، بما أنّ هذه الغاية تسعى إلى مماهاة اللّا ـ أنا مع الأنا، بمعنى إلى التدمير الكامل له بما هو لا ـ أنا، وبالتالي أنّ التطلّع إلى سعادة حسّية (١٣٢) (بما هي ضرب من تلاؤم الموضوعات مع الأنا، يتحقق بواسطة الطبيعة) سيكون هو ذاته أمراً غير معقول»[١٠٢].

إنّ المشكل الذي أثاره كنط حول نقيضة الحرية والسببية هو بالتحديد الإرث الذي ورثه شلنغ وأدرجه في ما طرأ من منظورات ذاتية منقّحة بشكلٍ ما بعد كنطي خاصة بـ «أنا مطلق» حرّ على نحو غير مشروط.

«يطالب الأنا المطلق من دون قيد أو شرط (١٣٣) بأن يصبح الأنا

---

(١٠٢) Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795), SW I, 196 f.

المتناهي متماثلاً (١٣٤) معه، بمعنى أن يدمّر كلَّ كثرة وكلّ تغيّر في ذاته بإطلاق. فما يوجد بالنسبة إلى الأنا المتناهي، المحدود بلا ـ أنا معيّن، باعتباره قانوناً خلقيّاً، هو يوجد بالنسبة إلى الأنا اللّامتناهي باعتباره قانوناً طبيعيّاً، بمعنى هو أمرٌ معطى في الوقت نفسه مع وفي مجرّد كينونته. إنّ الأنا اللّامتناهي إنما يوجد فحسب من جهة ما يكون متماثلاً مع ذاته، من جهة ما يكون مُعيَّناً بواسطة هويّته فحسب؛ إذ لا يجب عليه في أوّل الأمر أن يعيّن كينونته بواسطة التماهي (١٣٥) مع ذات نفسه فحسب. بذلك فإنّ الأنا اللّامتناهي لا يعرف أبداً أيّ قانون خلقيّ، وطبقاً لسببيّته هو متعيّن فحسب بوصفه قوّة (١٣٦) مطلقة، متماثلة مع ذاتها. لكنّ القانون الخلقي، حتى وإنْ كان لا يجري إلّا على ما له صلة بالتناهي، فهو ليس له من معنى ولا دلالة إذا هو لم ينصّب لا تناهي الأنا وتحوّله الخاص إلى مجرّد قانون للطبيعة، باعتباره غاية نهائية لكلّ تطلّع للأنا ـ بذلك فإنّ القانون الخلقي في نطاق الكائن (١٣٧) المتناهي هو قبل كلّ شيء رسمٌ تخطيطي لقانون الطبيعة، من خلاله يتمّ تعيين كينونة اللّامتناهي؛ وما يتمّ تمثّله من خلال هذا [القانون الطبيعي] بوصفه شيئاً كائناً، ينبغي على ذلك [القانون الخلقي] أن يتمثّله بوصفه أمراً مطلوباً. ومن أجل أنّ القانون الأسمى الذي من خلاله يتمّ تعيين كينونة الأنا اللّامتناهي، هو قانون هويّته (§ ٧ (١٣٨))، فإنّه ينبغي على القانون الخلقي، في نطاق الكائن المتناهي، أن يتمثّل هذه الهوية، ليس باعتبارها شيئاً كائناً، بل باعتبارها شيئاً مطلوباً، وتبعاً لذلك فإنّ القانون الأسمى بالنسبة إلى الكائن المتناهي هو هذا: كن متماهياً ـ بإطلاق (١٣٩) مع ذات نفسك.

[١٥٧] بيد أنّه من جهة أنّ هذا القانون يجب أن يُطبَّق على ذات خلقيّة، بمعنى على أنا مشروط بالتغيّر والكثرة، فإنّ هذا [الأنا] من شأنه أن يعارض ذلك الشكل من الهوية بإطلاق، ولن يصبح القانون قابلاً للتطبيق عليه إلّا من خلال تخطيطيّة (١٤٠) جديدة. فإنّ ما يتعارض حقّاً مع القانون الخلقي الأصلي للأنا المتناهي: كن متماهياً، هو القانون الطبيعي للأنا ذاته، الذي بفضله هو ـ ليس يجب أن يكون، بل ـ يكون غير متماهٍ ـ أي كثرة. هذا النزاع ما بين القانون الخلقي وبين القانون الطبيعي، الكامن في صلب التناهي، لا يمكن أن يتمّ التوسّط فيه إلّا

بواسطة رسم تخطيطي (١٤١) جديد، نعني رسم الإنتاج في الزمن، وذلك على نحو بحيث إنّ هذا القانون، الذي يجري على ضرب من مطلب الكينونة، إنّما يتحوّل إلى مطلب متعلّق بالصيرورة. إنّ القانون الخلقي الأصلي، المعبَّر عنه في صيغته الحسّية التامة، سوف ينصّ بذلك على ما يلي: صر (١٤٢) متماهياً، ارفع (في الزمن) الأشكال الذاتية لكيانك (١٤٣) إلى شكل المطلق. (إنّ القانون الخلقي الأصلي يستبعد سلفاً كلّ الأشكال الذاتية [كلّ الأشكال التي لا تنتمي إلّا إلى الأنا المشروط بالموضوعات]، ويصوغ مطلبه رأساً: كن متماهياً! لكنّ تلك الأشكال هي على وجه الدقة تتعارض مع هذا القانون تعارضاً مطلقاً، ولذلك فإنّه ثمّة ضرورة إلى تأليف (١٤٤) ما، ضمنه يتمّ استيعابها هي ذاتها، ولكن هذه المرة ليس بوصفها أشكالاً للذات [الخاصة بالمتناهي] وإنّما بوصفها أشكالاً للمطلق).

بفضل هذه التخطيطية الخاصة بالقانون الخلقي تصبح الفكرةُ الحاصلة عن تقدّم خلقيّ وحتى عن تقدّم إلى ما لا نهاية له أمراً ممكناً. إنّ الأنا المطلق هو الشيء الأبدي الوحيد، ولكن لهذا السبب بالذات ينبغي على الأنا المتناهي، من جهة ما يطمح إلى أن يصير متماهياً معه (١٤٥)، أن يطمح أيضاً إلى أبديّة محضة، وبالتالي، متى وضعنا في الاعتبار أنّ ما هو مطروح في الأنا غير المتناهي بوصفه كائناً، هو يعبّر عنه بوصفه شيئاً صائراً، فإنّه ينبغي عليه أيضاً أن يطرح في ذاته أبديّةً صائرة، أي حسّية، ومدّة لا تنتهي. بذلك فإنّ الهدف الأخير للأنا المتناهي هو التوسّع إلى حدّ التماهي مع اللّامتناهي»[١٠٣].

الدفاع عن الأنا في استقلاله الذاتي وفي الوقت نفسه حلّ المشكل المتعلّق بِكيفَ يكون ممكناً، أن يوجد تعايشٌ ما بين الأفراد، حرّ ومحميّ من الانتهاكات، في ظلّ افتراض مزاعم استقلالية منافسة، تلك هي الموضوعات التي طرحها شلنغ سنة ١٧٩٦ في استنباط جديد للحق الطبيعي. وهو قد صاغ هذا الافتراض ـ الذي هو معروف في كلّ النظريات السياسية الحديثة القائمة على التعاقد وعلى الحق الطبيعي ـ بوصفه يعود

---

(١٠٣) Ebd., s. 198-200.

إلى المطلب القاضي بأنّ على «كلّ كائن خلقيّ أن يقوم بالتنازل عن الحرية الأمبيريقية الخالية من القيود. وذلك أنّ الحرية الأمبيريقية الخالية من القيود إنّما تقود إلى نزاع لا محدود في العالم الخلقي»(١٠٤). هذه الكتابة الجذرية المبكّرة هي لا تنطوي على أهمّية خاصة، فقط لأنّ نموذجاً من التفكير قد صار فيها بارزاً للعيان، ضمنه سوف يعمل شلنغ منذ الآن على بناء حججه: بل إنّ الخلقيات إنّما لها عنده منزلة منقوصة؛ وإنّ وسائل التعويض عن نقائص الخلقيّة هي الحق و - من حيث هي جهاز تحقيقه - الدولة (انظر الفصل ٧: القانون والدولة).

وإنّ منطلق الحجاج في هذا الكتاب هو الآتي:

«إذا تصوّرنا أنّ كلّ الكائنات الخلقية تريد بعامة، فإنّه ينبغي على هذه الإرادة الكلّية لجميع الكائنات الخلقية أن تحدّ من الإرادة الإمبيريقية لكلّ فرد جزئي، وذلك على نحو بحيث يمكن لإرادة كلّ سائر الكائنات أن توجد في الوقت نفسه مع إرادته. [...] هنا نحن نخرج من حقل العلم الخلقي (١٤٦) وندخل حقل الإتيقا، يسنّ العلم الخلقي على العموم أمراً ملزماً (١٤٧) هو لا يتوجّه إلّا إلى الفرد ولا يتطلّب أيّ شيء بوصفه إنّية (١٤٨) مطلقة للفرد؛ أمّا الإتيقا، فأمرٌ يفترض مملكة من الكائنات الخلقية ويضمن إنّيةَ كلّ الأفراد من خلال المطلب (١٤٩) الذي تفرضه على الفرد. [...] بذلك فإنّ أمر الإتيقا لا ينبغي أن يتضمّن تعبير الإرادة الفردية بل تعبير الإرادة الكلية. [...] ولكنّ أمر الإتيقا هذا هو على ذلك خاضع للأمر الأعلى للعلم الخلقي فحسب. ولذلك لا تعيّن الإتيقا إلّا الإرادةَ الكلّية بوصفها قانوناً، حتى تضمن الإرادة الفردية عبر الإرادة الكلية. ليس لأنّني أخضع للإرادة الكلية، أنا أرفع دعوى الفرديّة، بل لأنّني ومن جهة ما أنّني أرفع دعوى الفردية أنا أخضع للإرادة الكلية. إنّ الإرادة الكلية هي مشروطة بالإرادة الفردية، وليست الفردية مشروطة بالكلية. [...] إنّ صورة الإرادة الكلية هي الحرية بعامة، أمّا مادتها فهي [التجربة] الخلقيّة (١٥٠). بذلك فإنّ الحرية ليست تابعة للخلقيّة، بل الخلقيّة تابعة للحرية. ليس لأنّني ومن جهة ما أنّني [كائن] خلقيّ، أنا

(١٠٤) Schelling, *Neue Deduktion des Naturrechts* (1796), SW I, s. 252.

حرّ، بل لأنّني ومن جهة ما أنّني أريد أن أكون حرّاً، أنا يجب عليّ أن أكون خلقيّاً(١٠٥).

بيد أنّ هذه السلسلة من الاستنباطات إنّما تبدو، بالنظر إلى فرضية التخلّي المتبادل عن الحرية، أمراً مشكَلاً إلى حدّ بحيث إنّ منظور الفلسفة ـ الخلقية ينبغي أن يتقهقر إلى منظور نظرية حقوقية. إذا صحّت القضية التي تقول «أنا يحقّ لي كلّ ما هو ممكن حقوقيّاً وعمليّاً»، فإنّ «العلم الذي يعلّمني أن أدّعي (١٥١) فرديّة الإرادة، [. . .] ينبغي أن يكون هو علم الحق فحسب، وأنّ المبدأ الأعلى لفلسفة الحق من شأنه أن يكون هذا: أنا لي حقّ في كلّ ما من خلاله أنا أدّعي من حيث الشكل فرديّةَ إرادتي، أو: أنا لي حقّ في كلّ ما [١٥٨] هو مطابق لشكل الإرادة بعامة (ذاك الذي من دونه تضطرّ الإرادة لأن تكفّ عن أن تكون إرادة)»(١٠٦). ولكن بهذا الانعطاف من العلم الخلقي (١٥٢) إلى الحقوق ما زال لم يتمّ الظفر إلّا بأمر زهيد؛ إذ في ظلّ هذه المقدّمة (١٥٣) لم يتّضح للوهلة الأولى سوى «المبدأ: أنّ الأفعال المخالفة للقانون شكلاً، من حيث هي بما هي كذلك متضاربة متصادمة، إنّما لها حقّ ما إزاء بعضها بعضاً على نحو متبادل. إنّها إزاء بعضها بعضاً خارج القانون على نحو متبادل»(١٠٧).

ما كان يهمّ شلنغ في كتاباته عن الحق الطبيعي، هو القيام باستنباط ما لشروط إمكان الحرية الفردية، التي لا تكون مضمونة بواسطة الخلقيّة (١٥٤) وحدها. وإنّ النتيجة التي تمّت صياغتها في الفقرات ١٦١ ـ ١٦٣ الختامية إنّما تبيّن، من جهة أولى، مأزق توجّه فلسفة الذاتية قِبلة «الأنا المطلق»، ومن جهة أخرى، هي تحيل على التصوّر اللاحق للحق بوصفه «طبيعة ثانية»:

«بذلك يصبح كلّ حقّ بالضرورة حقّاً طبيعيّاً بالنسبة إليّ، أي حقّاً أنا أدّعيه تبعاً لمجرّد قوانين الطبيعة، وفي نطاق النزاع ضدّه يكون كلّ كائن كائناً طبيعيّاً بالنسبة إليّ. [. . .] وهكذا فإنّ الحق الطبيعي، من حيث

---

(١٠٥) Ebd., s. 252 f.

(١٠٦) Ebd., s. ProductID259 f259 f.

(١٠٧) Ebd., s. 270.

النتائج الناجمة عنه (من جهة ما يتحوّل إلى حقّ إجباري)، إنّما يدمّر نفسه بنفسه ضرورة، بمعنى هو يبطل كلّ ضرب من الحق. وذلك أنّ الأمر الأقصى الذي إليه هو يعهد بصيانة الحق، هو التفوّق في القوة الفيزيائية. [. . .] والحال أنّ ما يفرضه العقل هو أن يكون الفيزيائي معيَّناً بما هو خلقيّ وأن تكون كل قوة طبيعية في حلف مع الخلقيّة. بذلك فإنّ الحق الطبيعي من شأنه أن يقود بالضرورة إلى مشكل جديد: أن يجعل القوة الفيزيائية للفرد متماهية مع القوة الخلقية للحق (١٥٥)، أو إلى المشكل الخاص بحالة يكون فيها العنف الفيزيائي موجوداً أيضاً على الدوام في ناحية الحق. ولكن من حيث إنّنا سوف ننتقل إلى حلّ هذه المشاكل، فنحن سندخل أيضاً في ميدان علم جديد»[١٠٨].

٤ ـ ٢ علم الحقوق ضدّ علم الأخلاق (١٥٦)

موضوع هذا العلم الجديد هو الحق في علاقته بالدولة، التي عليها أن تحميه بوصفه حقّاً قسريّاً، يسيطر على مطامع الإرادة الفردية «على نحو مطابق للقانون»(١٥٧) (انظر الفصل ٧: القانون والدولة). بضع سنوات فقط بعد النص عن الحق الطبيعي، وصل شلنغ ضمن نسق المثالية المتعالية سنة١٨٠٠ إلى هذه النتيجة بالتحديد. ففي القسم ٤ من «نسق الفلسفة العملية حسب المبادئ الأساسية للمثالية المتعالية» أراد ألّا يدع أيّ مجال للشك في أنّ الانعطاف من الإتيقا الكنطية إلى نظرية غير كنطية في الحقوق وفي الدولة هو بالنسبة إليه أمر نهائي.

«لا يبدو لنا أنّه من نافلة القول أن نذكّر القرّاء مسبقاً بأنّ ما نريد أن نقوم به هنا ليس من شأنه أن يكون ضرباً من الفلسفة الخلقية (١٥٨)، بل على الأرجح استنباطاً متعالياً لإمكانية التفكير وإمكانية إيضاح المفهومات الخلقية بعامة؛ كذلك أنّنا سوف ننجز هذا البحث حول ما يعود بالنظر إلى الفلسفة الخلقية الخاصة بالفلسفة المتعالية، بطريقة لا نطال فيها إلّا الخطوط العامة جدّاً، بحيث نردّ الكلّ إلى قضايا ومشاكل قليلة العدد»[١٠٩].

---

(١٠٨) Ebd., s. 279.

(١٠٩) Schelling, *System des transzendendalen Idealismus* (1800), SW III, s. 532.

برنامج شلنغ هو أن يعمل على حلّ مشكلة تنافس الحريات ليس على صعيد إتيقي وإنما بواسطة نظرية حقوقية:

«[إنّ هذه (١٥٩)] ليست جزءاً من العلم الخلقي، ولا هي على العموم علماً عمليّاً، بل هي علم نظري تأمّلي (١٦٠) محض، هو بالنسبة إلى الحرية ـ تحديداً ـ في مقام الميكانيكا بالنسبة إلى الحركة، وذلك من حيث إنّها لا تستنبط إلّا آليّة الطبيعة، التي تحتها يمكن أن يتمّ التفكير في الكائنات الحرة بما هي كذلك ضمن فعلها المتبادل، آليّة لا يمكن بذلك من دون ريب أن تؤسَّس إلّا على الحرية، ولا يمكن للطبيعة أن تفعل بإزائها أيّ شيء.

بيد أنّه من هذا الأمر ـ بالتحديد ـ الذي يقضي بأنّ الحالة (١٦١) الحقوقية لا يجب أن تكون إلّا عنصراً مكمِّلاً للطبيعة المنظورة، إنّما ينتج أنّ النظام الحقوقي ليس نظاماً خلقيّاً، بل مجرّد نظام طبيعي، لا يمكن للحرية أن تصرّف من القدرة عليه إلّا قدر ما تستطيع أن تصرّف على نظام الطبيعة المحسوسة أي النزر القليل. ومن ثَمّ فليس عجباً أنّ كلّ المحاولات لاستبدال ذلك النظام الطبيعي بنظام خلقي قد كشفت لنا عن النتيجة المباشرة لذلك، في دناءتها، وذلك عبر اختلالها المعهود وعبر الاستبداد في صوره الأكثر رعباً. إذْ بالرغم من أنّ الحالة الحقوقية هي من حيث مادّتها تؤدّي ما ننتظره في حقيقة الأمر من ضرب من العناية [الإلهية]، ـ وعلى العموم أفضل نظرية في العدل الإلهي (١٦٢) هي تلك التي يمكن أن يسوقها الإنسان ـ ، فإنّها مع ذلك تمارسها طبقاً للصورة التي من شأنها أو هي لا تمارسها بوصفها عناية [إلهية]، أي بالتفكّر والتدبّر. إنّ علينا أن ننظر إليها كأنّها آلة هي في بعض الحالات معدَّة سلفاً، وتعمل من نفسها، أي تخبط خبط عشواء تماماً، حالما تتوفّر مثل هذه الحالات؛ وسواء كانت هذه الآلة مصنوعة بأيدي البشر أو معدَّة لهم، فإنّه ينبغي لها مع ذلك، حالما يصرف الفنان يده عنها، أن تواصل العمل (١٦٣) مثل الطبيعة المرئية طبقاً لقوانينها الخاصة وعلى نحو مستقل، كأنّما هي توجد بذاتها ومن خلالها»[١١٠].

---

(١١٠) Ebd., S. ProductID583 f583 f.

إنّ توديع فكرة كنط التي تحمل مسحة مركزية إنسانية، حول علاقات حقوقية كونية قائمة على مواطنة عالمية، والتي، من دون القبول بوجود سببية مستحدثة من قِبل الإنسان ذاته بواسطة الحرية، من دون الأمر القطعي، من دون إتيقا أو بعبارة أخرى من دون ميتافيزيقا الأخلاق، هي ممّا لا يمكن التفكير فيه أصلاً، ـ هو بذلك أمر قد حصل. وإنّ [١٥٩] التعميق الميتافيزيقي، الذي كشف بعدُ عن ملامحه ضمن نسق المثالية الألمانية، تعميق جهة التأسيس الخاصة بالعلم الخلقي (١٦٤) والحق والدولة ضمن نحو من فلسفة الهوية الخاصة بالمطلق (انظر الفصل ٢: العقل والمطلق) الذي يفهمه شلنغ، فهماً فلسفيّاً وليس لاهوتيّاً، بوصفه اللامشروط بإطلاق وبالتالي بوصفه «ألوهية» أو «إلها»، ـ قد تحوّل بالنسبة إلى التطوّر اللاحق إلى آلة توجيه. وعلى الحقيقة فإنّ شلنغ قد أكّد سنة ١٨٠٤ ضمن [نصّ تحت عنوان] **إيمانويل كنط**، وذلك على نحو مفخّم، أنّ التطوّر اللاحق على كنط إنّما كانت نتيجته هي فصل «الذهب الخالص» لهذه «الفلسفة عن مكوّنات العصر وتقديمه في بهائه المحض»، و«بالنسبة إلى عصر متحلّل ومتفسّخ روحاً وخُلقاً» سوف يكون من قبيل النعمة «أن يرتفع مجدّداً إلى صرامة روح عظيم بهذا القدر في تماسكه الخاص»[(١١١)]. ولكن من جهة الأمر نفسه (١٦٥)، بقدر ما كان نقد كنط حادّاً ولا سيّما لهذا السبب بالذات فإنّ شلنغ لم يقدّم أيّ دليل، بل أراد أن يعرف كيف يمكن فهم الفكر الإتيقي الكنطي باعتباره مجرّد انعكاس للعصر:

«إنّ الطابع المختصر للمعادلات الأخلاقية (١٦٦) لذلك [النقد]، والتي يمكن أن تصبح حاسمة على نحو قطعي تماماً في ما يخص الحالات الخلقية (١٦٧)، والطابع المتشدّد (١٦٨) للمبادئ الأخلاقية والقانونية، الذي دافع عنه، كما التسامي بتلك المبادئ فوق كلّ تبعيّة للتجربة التي من خلالها كان يجب أن يتمّ تجريب شيء ما، ـ كلّ ذلك إنّما وجد في المشهد الخلقي الكبير للعصر [الثورة الفرنسية] توصيةً به ونظيراً موازياً له والمادة الأكثر ثراء للاستعمال. ـ وحين يبدو انحسار مدّ النسق الكنطي وكأنّه قد حدث مع انحسار مدّ الثورة، فإنّ العارف لن يبحث عن سبب

(١١١) Schelling, *Immanual Kant* (1804), SW I, s. 3.

ذلك في انقطاع التأييد العرضي الذي ناله هذا [النسق] من قبل تلك [الثورة]، بقدر ما سيبحث عنه أكثر في نحو من التجاوب والتماثل الباطني الفعلي بينهما، وذلك من حيث إنّ الاثنين يشتركان في الطابع السالب المجرّد والحلّ غير المرضي للنزاع ما بين التجريد والواقع الفعلي، والذي كان غير قابل للتجاوز سواء بالنسبة إلى ذلك [النسق] في ميدان التأمّل أو بالنسبة إلى تلك [الثورة] في ميدان الممارسة»(١١٢).

٤ ـ ٣ المطلق، فساد (١٦٩) العالم والشرّ(١٧٠)

تمثّل **دروس في منهج الدراسة الأكاديمية**، التي ألقاها شلنغ سنة ١٨٠٣، وثيقة هامة عن التطوّر اللاحق لفكره باتجاه فلسفة الهوية، التي تدور حول مفهوم المطلق. وقد قام شلنغ بادئ الأمر، في الدرس ٧ «حول بعض التناقضات القصوى للفلسفة، ولا سيّما تلك الخاصة بالعلوم الوضعية»، بإحصاء نقدي لفلسفة عصره:

«غرضنا هو أن نبحث عن التناقض ما بين المعرفة والفعل الذي ذكرناه سابقاً، وذلك بوصفه تناقضاً خارجيّاً في الفلسفة، ولا سيّما في طريقة تطبيقه على هذه الأخيرة. فهذا التناقض ليس هو أبداً من النوع الذي قد يكون تأسّس على روح الثقافة الحديثة بعامة، بل هو نتاج للحقبة الأحدث عهداً، وسليل مباشر للحماسة التنويرية (١٧١) المعروفة. وتبعاً لهذا التوجّه فإنّه ليس هناك على الحقيقة إلّا فلسفة عمليّة فحسب ولا وجود لفلسفة تأمّلية. وذلك كما حدث مع كنط، إذ بعد أن عمد في الفلسفة التأمّلية إلى تحويل فكرة الإله وفكرة الأبديّة وفكرة النفس ... الخ. إلى مجرّد أفكار، هو قد حاول على الضدّ من ذلك أن يمنح لهذه الأخيرة في الشعور الأخلاقي شكلاً ما من التصديق، وهكذا فإنّ ما يعبّر عن نفسه في هذه المطامع هو فقط النجاح السعيد ولكن المتناهي في التحرير الكامل للأفكار، والذي يجب على أخلاق (١٧٢) مزعومة أن تكون المعادل المناسب له»(١١٣).

(١١٢) Ebd., S. ProductID5 f5 f.

(١١٣) Schelling, *Vorlesungen über Methode des akademischen Studiums* (1803), SW V, S. 276.

أمّا التصوّر المضاد الذي عقده شلنغ فهو يعيّن الأخلاق (١٧٣)، بوصفها «عاطفة (١٧٤) شبه إلهيّة، نحواً من التسامي عن التعيين بواسطة ما هو عيني، في رحاب مملكة الكلّي بإطلاق». وهذا ما يناسب مفهوم شلنغ عن الفلسفة: هي «سموّ متماهٍ مع ذاته (١٧٥)، ومن ثَمّ هي متحدة مع الأخلاق بشكل حميم، ليس عبر الإلحاق، بل عبر نحو جوهري وحميم من التماهي (١٧٦)». أمّا التأسيس الميتافيزيقي لهذا التصوّر فهو يكمن في هذه القضية:

«لا يوجد إلّا عالم واحد (١٧٧)، ولكن بما (١٧٨) أنّه يوجد في المطلق، فإنّ كلّ طرف يتطلّع لأن يصوّره على شاكلته، المعرفة كمعرفة والفعل كفعل»(١١٤).

هذا أمر تنجرّ عنه عدّة نتائج بالنسبة إلى الفلسفة الخلقية. فمن أجل أنّ عالم الفعل ليس شيئاً آخر غير عالم المعرفة ولحظة من المطلق، فإنّ «العلم الخلقي (١٧٩) هو علم تأمّلي لا يقلّ تأمّليّةً عن الفلسفة النظرية»؛ إنّها لا تستطيع «وحظّها ليس أسوأ من حظّ الفلسفة أن يُفكَّر فيها من دون بناء [تأمّلي] (١٨٠)». ويعرف شلنغ «أنّ نظرية أخلاقية بهذا المعنى هي لم توجد»؛ إلّا أنّه يعتبر أنّ أساسها هو بمثابة أمر معطى مع «الطابع المطلق (١٨١) للفلسفة التي تمّ إنشاؤها»:

«إنّ الأخلاق (١٨٢) إنّما يتمّ تعيينها بشكل موضوعي في الحرية الكلية، وهذه ليست هي ذاتها بوجه ما إلّا الأخلاق العمومية. وإنّ بناء هذا التنظيم الأخلاقي هو مهمّة متماثلة تماماً مع بناء الطبيعة وهو يرتكز على الأفكار التأمّلية [. . .].

سوف يكون الكشف عن الأخلاق في أشكالها الموجبة، بعد أن كان مفهومها مجرّد مفهوم سالب لمدة طويلة، عملاً من شأن الفلسفة. أمّا الرهبة أمام التأمّل والإسراع في الإقلاع المزعوم عن مجرّد النظر وفي تولية الوجه نحو العمل فهما يسبّبان في الفعل ضرورةً [١٦٠] الضحالة نفسَها التي يسبّبانها في المعرفة. إنّ دراسة فلسفة نظرية ما بشكل صارم هو ما يجعلنا

---

(١١٤) Ebd., S. ProductID276 f276 f.

ملمّين بالأفكار إلماماً مباشراً من غير حدّ ولا واسطة، وإنّما الأفكار وحدها هي التي تمنح الفعل إصراره ودلالته الأخلاقية»[١١٥].

ضمن دروس ألقاها في فيرتزبورغ (١٨٣) حول **نسق الفلسفة بأكملها وفلسفة الطبيعة بخاصة** سنة ١٨٠٤ وفي مصنّفه **مباحث فلسفية في ماهية الحرية الإنسانية** سنة ١٨٠٩، أقحم شلنغ، على هذا الأساس المستمدّ من فلسفة الهوية، مبحثاً كان يحرّك خاطره منذ رسالة الماجستير لسنة ١٧٩٢ ـ نعني مبحث الفساد (١٨٤) في العالم وذلك في مواجهة ما يمكن تصوّره من التبرير الإلهي للشرّ[١١٦] (نظرية العدل الإلهي[١١٧](١٨٥)). وعلى النقيض من نصّه المبكّر عن الحق الطبيعي، هو الآن قد نزّل (١٨٦) «الشرّ من حيث أصله»، «في هذا الأمر: إنّ الإنسان يريد أن يكون شيئاً ما بالنسبة إلى ذاته وانطلاقاً من ذاته»؛ ويستنتج من ذلك «أنّ الخلقيّة، من حيث هي ناجمة بالتحديد عن هذا الفعل بالنسبة إلى ذاته وانطلاقاً من ذاته، إنّما يمكن بلا ريب أن تتلاقى في التفاصيل مع الحق والخير، لكنّها من حيث المبدأ والأساس هي تتطابق مع هذين تطابقاً تاماً (حتى في شكل مفهوم متناقض فحسب، وبالتالي حيث لا يتّخذ أيّ شيء صفةَ المطلق)»[١١٨].

لقد فهم شلنغ مسألة العدل الإلهي على نحو جديد ومن خلال مفهومه عن «فلسفة كلية، تعيد الإنسان إلى الطبيعة» هو قد دافع عن الدعوى القائلة بأنّ «الأفعال والأشياء ليس من شأنها [أن تكون] (١٨٧) بالنسبة إلى الذات، بل ينبغي أن تُعتبَر بالنسبة إلى ذات أنفسها وبالنسبة إلى **نظام الطبيعة**، التي لا يوجد فيها شيء غير مكتمل في ذات نفسه، بل، وإن كان يوجد بدرجات متباينة، فإنّ كلّ شيء إنّما يعبّر عن الواقع اللامتناهي». وفي مواجهة الفساد في العالم، والفساد الخلقي على الخصوص، فإنّ المرء في الفلسفة محكوم عليه بالسقوط في أحد أمرين

---

(١١٥) Ebd., s. 277.

(١١٦) Vgl. Hierzu Schelling, *Aus der Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche (Briefwechsel mit Eschenmayer)* (1813), SW VIII, s. 157 f.

(١١٧) عن مناظرة شلنغ مع ثيوديسا (نظرية العدل الإلهي) لايبنتس، قارن: SW V, S. 14, SW VI, S. 110-117, SW VII, S. 194 f194 f., 402, SW X, S. 54-57, SW XI, s. 561.

(١١٨) Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, s. 561.

(١٨٨) أحلاهما مرّ، «إمّا أن يجعل الله بمثابة الفاعل (١٨٩) للشرّ والمشارك فيه، وإمّا أن يترك له مجرّد المراقبة والسماح به، أيّ الأمرين هو الأشنع هو ما يمكن أن يكون الله قد فكّر فيه». إنّ شلنغ قد مال إلى لايبنتس وإنْ على بعض مسافة:

«بلا ريب لقد سبق أن قال لايبنتس إنّه لا يصدر عن الله إلّا الأشياء الموجبة ولا يفيض عنه إلّا كمالها، أمّا الحرمان أو النقص فهو كامن فيها هي ذاتها حصراً. لكنّ لايبنتس لا يرقى إلى حدّ الإبصار بأنّ هذا الحرمان وهذا النقص هو أيضاً لا يحدث إلّا بالنسبة إلينا (١٩٠)، ومتى اعتبرنا أيّ شيء في ذاته ألفيناه لا يمكن أن يكون غير كامل أو ناقصاً. ذلك أنّ كلّ ما يوجد إنّما ينتج عن الطبيعة اللامتناهية، وهو ينتج **بوصفه هذا** (١٩١) [الشيء عينه]، من أجل أنّه مثبَتٌ (١٩٢) فقط من طرف الطبيعة اللامتناهية بوصفه هذا [الشيء عينه]، وبالتالي فقط من أجل أنّ هذا الشيء ينتمي إلى كينونتها، وليس الأمر على أيّ وجه آخر. وهكذا فإنّ الحرمان أيضاً ليس حرماناً إلّا بالنسبة إلى عقولنا، ولكن ليس بالنظر إلى الله»(١١٩).

أمّا المسألة التي وقعت بذلك إثارتها والتي لا ينبغي أن نجيب عنها بواسطة «المفاهيم المعهودة لنظريتنا الأخلاقية»، فهذا مضمونها:

«ألا يسقط بذلك، مثلما وقعت إساءة تأويل هذه النظرية في السابق وكذلك الآن مرة أخرى، كلُّ فرق بين الحق والباطل (١٩٣)، وبالتالي في اللحظة نفسها أيضاً كلُّ فرق بين الفعل الحق والفعل الباطل، وكلُّ فضل وكلُّ ذنب؟ نحن نريد أن ننظر في الأمر. في كلّ شيء، كما قلنا، وفي كلّ فعل، متى اعتبرناه بإطلاق، يعبّر كمالٌ ما عن نفسه، ولهذا متى اعتبرنا أيّ شيء بإطلاق فإنّه ليس ثمّة شيء غير كامل، بل من خلال المقارنة فحسب. والآن إذا كان الله لا يخلق الأشياء بالمقارنة في ما بينها، بل هو يخلق كلّ شيء بالنسبة إلى ذاته بوصفه عالماً مخصوصاً، وليس بناءً على تعريف مشترك، فإنّه لا يوجد أمام الله بالضرورة شيءٌ غير كامل. [...] فبالنسبة إلى الفاعل الظالم (١٩٤) تكون الدرجة الدنيا من الواقع، الذي هو معبَّر

(١١٩) Ebd., s. 546.

عنه ضمنه، هي على وجه التحديد العقاب ذاته. ومتى اعتبرناه بإطلاق فهو يوجد أيضاً، من حيث هو عضو في العالم، ضرورةً، ومن هذه الناحية هو غير معرّض للعقاب بل وحتى يمكن أن يُقبل اعتذاره (١٩٥). [. . .] فمن لا يستطيع أن يروّض رغباته وأهواءه، هو على الحقيقة قابل لأنْ يُعذَر بسبب ضعفه الذي هو، في موضعه، ضروريّ كذلك، من أجل أنّ كلّ درجات الكمال من أدناها إلى أعلاها ينبغي أن توجد في الكون، لكنّه بالرغم من ذلك سوف ينعدم بالضرورة، وهذا الضعف ذاته بالتحديد، القاضي بأنّ عليه أن يفعل على هذا النحو، هو عقابه»[١٢٠].

مع فلسفة الهوية التي عقدها شلنغ، لم يعد ممكناً أن نفكّر في إسناد (١٩٦) خلقي مترتّب عن الحرية الفردية. إذ ضدّ أولئك الذين بشيء من الحذق لا يفهمون تحت لفظة «الحرية شيء آخر غير المشيئة الاعتباطية (١٩٧)، بمعنى قدرة (١٩٨) ما على أن يفعلوا ما يحلو لهم، وضع شلنغ ـ مشدوداً إلى نحو من التعاطف مع موقف الجبريين[١٢١] ـ أطروحةَ التماهي **الجوهري** على مستوى الكائن (١٩٩) ما بين الحرية والضرورة؛ وينتج عن ذلك: أنّ الفعل الأخلاقي كما الفعل اللّاأخلاقي هما حرّان ضرورةً و في الوقت نفسه؛ وهذا يصحّ أيضاً بالنسبة إلى «حالة الخطيئة» باعتبارها الفعل (٢٠٠) الأوّل الضروري للحرية:

«إنّ المصير المباشر للحرية بما هي مشيئة اعتباطية، وبما هي كينونة ـ في ـ ذات ـ نفسها، هو بذلك التصادم مع البطلان والتناهي، مع تلك الضرورة التي لا تترك للكائن ذاته إلّا كياناً عرضيّاً، بمعنى مع العنصر الإمبريقي. أمّا أساس التناهي فهو يكمن حصراً ـ حسب رأينا ـ في عدم كينونة الأشياء في الله بما هو كائن منفرد بذاته (٢٠١)، ولأنّ الأشياء هي بالرغم من ذلك طبقاً لماهيتها أو في ذاتها لا توجد إلّا في الله، فإنّ تلك الكينونة يمكن التعبير عنها بوصفها أيضاً ردّة ـ أو تخلياً (٢٠٢) ـ عن الله أو عن الكلّ»[١٢٢].

[١٦١] بذلك عثر شلنغ على التأسيس الذي جعله يعرض بشكل نهائيّ

(١٢٠) Ebd., 546-548.

(١٢١) Ebd., s. 554.

(١٢٢) Ebd., s. 552.

عن أفكار كنط حول العلاقات الحقوقية القائمة على مواطنة عالمية وسلم دائم ـ والتي وقع تعليلها انطلاقاً من حرية العقل الإنساني ـ والذي طبع تفكيره اللاحق بأكمله: إنّ الإنسان لا يمكنه في فعله «أن يكتفي في كل شيء بالمشيئة والحرية، التي يكون من الجنون أن ننتظر منها شيئاً متناسقاً وتطوّراً معقولاً، تماماً مثلما قد ننتظره من مسرحية بلا مؤلّف (٢٠٣)، وفيها كلٌّ يؤدي دوره لنفسه وكما يحلو له. «أمّا الموقف المضاد الذي يقترحه شلنغ فهو: «إنّ النسق الحقيقي الوحيد بالنسبة إلى الفعل هو الإيمان غير المشروط، بمعنى ليس تصديقاً متشكّكاً بل الثقة الراسخة في الضرورة المطلقة، التي تفعل في كلّ شيء (وتوجد في الوقت نفسه على نحو حرّ). ههنا فقط يكمن المقدّس، الذي يحتاجه الإنسان»[١٢٣].

وهكذا فإنّ شلنغ يرى في الدين الأساسَ الحقّ للأخلاق: الدين هو «التعبير عن الوحدة العليا بين المعرفة والفعل، التي تجعل من المستحيل على معرفته أن تتناقض في الفعل»؛ إنّ الدين ضرب من «البطولية»[١٢٤](٢٠٤). تلك التي توصي بأنّه، «عوضاً عن أيّ علم خلقي (٢٠٥) متكبّر» علينا «أيضاً أن نأخذ» «الإيمان» و«الإخلاص لأنفسنا والأمر الإلهي [. . .] بوصفه الثمرة الحقيقية الوحيدة للفلسفة في هذه الحياة». وها هي النتيجة:

«إنّه ليس ثمّة خلقيّة، قد يمكن للفرد من حيث هو فرد أن يمنحها لنفسه أو أن يتفاخر بها. في هذا المعنى (كفضيلة قد يمكن للمرء أن يمنحها لنفسه) أنا أستطيع وأنا أريد عن طيب خاطر أن أقرّ لكلّ الذين يريدون أن يدّعوا بأنّ الأخلاق قد استُبعدت من نسقي»[١٢٥].

ولم يبق خفيّاً على المعاصرين أنّه لم يعد يوجد في نظرية شلنغ في واقع الأمر أيّ مكان، بالنسبة إلى نظرية نسقية متعلقة بالعلم الخلقي (٢٠٦). ففي سنة ١٨١٠ كتب إيشنماير (٢٠٧) إلى شلنغ حول كتابه **مباحث فلسفية حول الحرية الإنسانية**:

«إذا كان يمكنني أن أعترف لكم ولكن من دون أن أسيء تأويلكم، فإنّه

---

(١٢٣) Ebd., s. ProductID554 f554 f.

(١٢٤) Ebd., s. 558 f.

(١٢٥) Ebd., s. 557.

يظهر لي أنّ محاولتكم حول الحرية الإنسانية هي قلبٌ تام للإتيقا في صلب الفيزياء، ابتلاع للعنصر الحرّ في صلب الضروري وللوجدان (٢٠٨) في الذهن وللأخلاقي في الطبيعي، وبعامة هي تقليص تام للقوة (٢٠٩) التي في النظام الأعلى للأشياء إلى النظام الأدنى. فأين يجب على مسائل من قبيل الواجب والحق والضمير والفضيلة أن تجد مكانها الحقيقي داخل نسقكم؟[(١٢٦)].

حتى وإنْ كان شلنغ لم يرفض هذا النقد بداية من سنة ١٨١٢ بشكل حجاجي، بل بوصفه مجرّد سوء فهم لتصوّره الخاص ومع لفت النظر إلى «طبيعة الشر»[(١٢٧)] التي لم يدركها إيشنماير، فقد صار واضحاً للعيان أيّةُ عواقب ينطوي عليها إنكار شلنغ للفلسفة الخلقية على مجال العلم الخلقي(٢١٠): كذلك فإنّ تصوّراته المبكّرة عن الحق والدولة (انظر الفصل ٧: القانون والدولة) قد وقعت الإساءة إليها؛ ومن نقد العلم الخلقي (٢١١) نتج، كما تشهد بذلك الشذرة التي تركها شلنغ تحت عنوان **في ماهية العلم الألماني** سنة١٨١١، نقدٌ للحقّ ونقدٌ للدولة:

«ليس من أجل أن ينشأ كلٌّ شبيهٌ بالكون وليس محبّة في كلٍّ ما فحسب، بل من أجل أن يستطيع الفرد أن يوجد لذاته، معتكفاً ومنعزلاً، إنّما وُجدت الحقوق والقوانين. فالطابع الذي تمّ النظر من خلاله إلى الفرد (وهو مماثل كأقصى ما يكون لما عرفته الفيزياء الميكانيكية) هو كونه كائناً خلقياً لا يمكن النفاذ إليه، يمتلك قدرة مطلقة على أن يكون لذاته وأن يملأ دائرته باستبعاد كلّ الآخرين. وعلى أساس هذا الاستكبار غير المعقول تماماً لأنانة (٢١٢) مطلقة تمّ تأسيس علم هو غير معروف تماماً بهذا المعنى لدى القدماء، ضرب مزعوم من الحق الطبيعي، هو يمنح للكلّ إزاء الكلّ حقّاً مساوياً ولا يعرف أيّة واجبات ملزمة بشكل باطني بل فقط وازعاً خارجياً، ولا أيّة أفعال موجبة بل امتناعات فحسب وتقييدات فحسب، وهي أمور لا يقبل كلّ فرد أن يسقطها من حقّه الأصلي إلّا فقط من أجل أن يستطيع الاستمتاع على نحو أكثر أمناً بالبقية الباقية له من ذلك الحق في اعتكافه المكتفي بذاته. من هذه البئر العكرة للأنانية البائسة وعداوة الكلّ ضدّ الكلّ

---

(١٢٦) Eschenmayer in: SW VIII, s. 150.

(١٢٧) Schelling, ebd. s. 176.

نشأت بعد ذلك الدولة عبر الاتفاق البشري والعقد المتبادل»[١٢٨].

لن يغيّر شلنغ هذا الموقف في التطوّر اللاحق لتفكيره. فانطلاقاً منه ـ وفي قرابة كبيرة جداً مع التصوّر الهيغلي للحياة الأخلاقية (٢١٣) المدعّمة بشكل «منطقي» ـ ميتافيزيقي، كان هو ذاته على وعي بها ـ هو قد ظلّ دوماً يخاصم ضدّ «نظرية الأخلاق الحديثة التي تمجّد حرية الإرادة»، تلك التي بحسبها «لا يزال يُعدّ فضلاً (٢١٤) خاصاً للفرد» «أن يكون أخلاقياً». وهو قد عقد جبهةً ضدّ «روح التكبّر الخلقي بعامة، تلك التي تضع الأعمال الخيّرة فوق الإيمان وتضع الأخلاق فوق الدين». إنّه، وهذه رؤيته، «يكاد يسود أبداً مثل هذا الانحلال لكلّ المفاهيم الحقوقية (٢١٥) [...]، كما هو الحال في هذا العصر الخلقي»[١٢٩].

هنس يورغ زندكولر

[١٦٢]

٥ ـ هيغل

من أجل تفادي سوء فهم شائع للجزء الأوسط من نظرية هيغل عن الروح الموضوعي، فإنّه ينبغي أن نؤكّد أنّ الأمر عند هيغل لا يتعلّق فقط بنقد وجهة النظر الخلقية، كما لو كان قصده على وجه التحديد أن يماري في الخلقيّة (٢١٦) الذاتية وذلك لفائدة الأخلاق(٢١٧) الموضوعية لكلّ قيمة. ففي القسم المتعلق بالخلقيّة أورد هيغل من دون ريب عدداً كبيراً من الملاحظات النقدية حول الاستخدام السيّء للحجج الخلقية؛ وعلى الخصوص هو قد بسط في حاشية الفقرة ١٤٠ من **الخطوط الأساسية لفلسفة الحق** سنة١٨٢٠ نقداً مبرماً للهيئات المنحرفة من «ذاتية تقدّم نفسها بوصفها هي المطلق» وذلك تحت غطاء فحص متلطّف عن الحالات (٢١٨) الخلقية التي لا تحصى[١٣٠]. لكنّ الحظر المستمرّ منذ فترة إيينا ضدّ الذاتويّة (٢١٩)

---

(١٢٨) Schelling, *Über das Wesen deutscher Wissenschaft* (1811), SW VIII, s. 10 f.

(١٢٩) Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW VI, sa. 560.

(١٣٠) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 140, HW 7, s. 265.

الخلقية من كل نوع، لا يجب أن يحجب المضمون الإيجابي الذي من شأن خلقيّة تبقى داخل حدودها. ومن جهة ما تعترف بالاستحقاقات الموضوعية (وهو ما يسمّى بشكل مجازي «قانون العالم»[١٣١](٢٢٠))، فإنّ الخلقيّة من شأنها أن تكون لحظة التوسّط التي لا غنى عنها ما بين الموضوعية المجردة للقانون الخاص (٢٢١) والموضوعية العينية للحياة الأخلاقية (٢٢٢). بذلك فإنّ المهمّة الجسيمة التي يعود الفضل فيها إلى الخلقيّة، ضمن الترتيب العام للروح الموضوعي، هي تحقيق الانتقال من مخطّطه المجرّد (من القانون «المجرد») إلى هيئاته العينية (إلى المؤسسات السياسية ـ الأخلاقية).

٥ ـ ١ هيغل بوصفه ناقداً للـ «النزعة الخلقية الكنطية»

يرى هيغل أنّ مبدأ القيام بالنفس والاستقلال الذاتي للعقل الذي صاغه كنط هو أمر «ينبغي منذ الآن أن ننظر إليه بوصفه مبدأ كلّياً، للفلسفة كما بوصفه مبدأ للأحكام المسبقة للعصر»[١٣٢]. أمّا عند كنط نفسه، فإنّ هذا المبدأ ينتمي إلى الفلسفة العملية. وبالرغم من أنّ العقل هو «واحد بعينه»، فإنّ مبدأ الاستقلال الذاتي لا **يؤسّس** إلّا استعماله المعياري ـ العملي؛ ولهذا السبب فإنّ «كلّ مصلحة هي في آخر المطاف مصلحة عملية»[١٣٣]. هذا المبدأ قد حظي لدى هيغل بعملية توسيع شديدة، وذلك بأنّه حاول، بفضل العقل التأمّلي ـ الجدلي، أن يوحّد بين المصلحة النظرية («فكرة الحقيقة») والمصلحة العملية («فكرة الخير»). وعلى ذلك فإنّه يظلّ من المطلوب، كما لدى كنط، أن يتمّ أوّل الأمر امتحانُ مدى متانة المبدأ المثالي للاستقلال الذاتي للعقل في الحقل العملي ـ الأخلاقي. إنّ التصريح غير المعقول الذي يمكن للمرء أن يوجّهه للتناول الهيغلي للخلقيّة ـ أنّ هيغل في هذا الميدان، تحديداً، قد نقد كنط كأشدّ ما يكون، والحال أنّه يقف منه (إلى حدّ ما على نحو لا واعٍ) كأقرب ما يكون، ـ هو أمر يتوضّح بهذه الطريقة التي وصفناها. ويتعلّق الأمر بدئيّاً بأن نضع هذين الوجهين على محكّ المساءلة.

---

(١٣١) Ebd., § 33, HW 7, s. 87.

(١٣٢) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenscgaften im Grundrisse* (1931), § 60 Anm. HW 8, s. 145. [171]

(١٣٣) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, s. 121.

القرب

قامت الفلسفة بعد الكنطية بدحض القصد الكلاسيكي المتعلّق بتعيين الأهداف المادية للفعل. وقد حدثت بعدُ بلا ريب لدى هوبس وسبينوزا قطيعةٌ مع التصوّر التقليدي (الأرسطي، أو بعبارة أخرى التومائي (٢٢٣)) للنظام الغائي للعالم، الذي يكفي أن نكتشفه حتى نفعل على نحو مطابق له. بيد أنّ كنط ـ وفيشته وهيغل على خطاه ـ هم وحدهم الذين أضافوا فكرة التعيين الذاتي للعقل المحض (أي المستغني عن كلّ عنصر تجريبي) العملي. أمّا «اكتشاف» كنط فهو يكمن على وجه الحصر في هذا الأمر: أنّ العقل **المحض** هو وحده عملي (معياري) من ذات نفسه[١٣٤]. وكلّ تعيين «تقني» أو «تعقّلي»(٢٢٤) للإتيقا هو مستبعَدٌ حبّاً في مبدإ الاستقلال الذاتي هذا[١٣٥]، الذي أوضح صيغة الأمر القطعي بوصفها قاعدة «صورية» للكونية (٢٢٥) بعامة. وبعدُ فإنّ تعاليم الحكمة(٢٢٦) وقواعد المهارة ليست بأيّ وجه تعيينات عملية (معيارية) مشرِّعة للفعل تشريعاً عقليّاً، بل هي في ميدان الأفعال الحرة قضايا نظرية (إدراكية (٢٢٧)) مستعمَلة[١٣٦].

ولهذا السبب فإنّ تعريف الأهداف (النهائية) (٢٢٨) للفعل، بمعنى أنّ تعيين موضوع العقل العملي ليس هو ما يحوّل العقل إلى العقل العملي (المعياري)؛ فهذه الخاصية إنّما تنجم على الأرجح ضرورةً من الوعي الخلو من المصلحة بالواجب الخلقي (من «الاحترام»). بذلك فإنّ السؤال العملي الفعلي ليس سؤال الأهداف بل السؤال عن دوافع الفعل، وعلى نحو أكثر تعيّناً هو السؤال عن العلاقة ما بين الموضوعية «الصورية» للقوانين (الشرعية القانونية) وبين ذاتيّة الدوافع، التي تدفع بالمشيئة (٢٢٩) إلى هذه الوجهة أو تلك[١٣٧]. بذلك يتوضّح الرفض الكنطي لأيّ تأسيس مادّي للإتيقا على أساس تعيين ما لـ «الأهداف الخيّرة».

إنّ نقد هيغل «للنزعة الصورية» التي طبعت الإتيقا الكنطية قد ترك

---

(١٣٤) Ebd., s. 31.

(١٣٥) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, s. 416-417.

(١٣٦) Vgl. Kant, *Ertse Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, AA XX, s. 197-201.

(١٣٧) Vgl. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), Vorrede zur 1. Auflage, AA VI, S. metricconverterProductID13 f13 f.

الانطباع أحياناً بأنّه قد ابتعد عن الطريق الكنطي نحو تعيين كلّي ـ «صوري» لحقل العقل العملي؛ وبالتالي فإنّ التمييز الذي قام به هيغل بين الخلقيّة (٢٣٠) والحياة الأخلاقية (٢٣١) قد يجب أن يعني ارتداداً إلى مبدإ السعادة (الذي هو هنا مبدأ سياسي ـ أخلاقي) وإلى تصوّر جوهرانيّ (٢٣٢) للعقل العملي. لكنّ هذا ليس بالأمر الصحيح. إنّ النقد القويّ الذي وُجِّه إلى عملية اختزال الغائية (٢٣٣) في صورة الغائية الخارجية في كتاب **علم المنطق**(١٣٨) [١٦٣] يجب أن يذكّرنا بأنّ هيغل في فلسفته العملية لا يمكن له أن يعيد استقدام ما كانت فلسفته التأمّلية قد استبعدته، على نحو أكثر جذريّة ممّا فعلته الفلسفة الكنطية، ونعني بذلك تلك النزعة الغائية المفهومة حسب منوال تقني. فإنّ هيغل في ميدان الفلسفة الخلقية قد تبنّى النقد الكنطي لـ«مبدإ السعادة» (الذي هو على الحقيقة لم يبلغ إلى منزلة المبدإ). بل هو قد أضاف إلى ذلك أنّ هذا الاختيار من شأنه أن يؤدّي إلى التضحية بالقانون (٢٣٤):

«إنّ أيّ قصد (٢٣٥) لرخائي(٢٣٦) كما لرخاء الآخرين ـ وفي هذه الحالة هو يُسمّى على وجه التخصيص **قصداً خلقيّاً** ـ لا يمكن أن يبرّر **فعلاً لا قانونيّاً** (٢٣٧)»(١٣٩).

وبذلك فإنّه من الجليّ عند هيغل، كما عند كنط، أنّ الاستقلال العقلي، نعنى في نهاية المطاف «الإرادة الحرّة التي تريد الإرادةَ الحرّة»(١٤٠)، إنّما هو أساس العنصر العمليّ.

المسافة

منذ النقد الذي سلّطه دونما رحمة على «الرؤى الخلقية للعالم» في كتاب **فينومينولوجيا الروح** سنة ١٨٠٧، خاض هيغل مناظرةً طويلة جدّاً وشرسة جدّاً مع كنط حول مسألة الخلقيّة وحول علاقتها بالحياة الأخلاقية، تحديداً. وهذا النقد من دون شك ليس جانبياً ولا متحيّزاً كما يعتقد المرء غالباً. ومتى أُخذ الأمر في ميزان صحيح، هو لا يهمّ التعيين

---

(١٣٨) Hegel, *Wissenschaft der Logik*, HW 6, S. 458 ff.

(١٣٩) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), §§ 125-126, HW 7, Æ. 236 f.

(١٤٠) Ebd., § 27, HW 7, S. 79.

«الصوري» للمبدإ الخلقيّ بقدر ما يهمّ بالأحرى شروط تحقيق هذا المبدإ التي أضافها كنط، وذلك يعني نظرية مصادرات العقل العملي[(١٤١)].

إنّ المرء لينسى غالباً أنّ هذا التحليل ـ ما وراء النقد الذي وُجِّه إلى حيرة «النفس الجميلة (٢٣٨) التي تفتقد إلى واقع فعلي» وإلى «عبادتها المتوحدة» ـ إنما يمسّ الهيئة الموجبة العليا للصفح(٢٣٩) عن الشرّ[(١٤٢)]، التي تستجمع جملةَ التحليل الفينومينولوجي للروح وتحقّق الانتقالَ من «الروح في تاريخه» (الذي ينبغي أن نرى فيه النظير الفينومينولوجي للروح الموضوعي) إلى الدين وإلى المعرفة المطلقة. وأيّاً كان الأمر، فإنّ اتّخاذ مسافة إزاء الآراء الخلقية الكنطية إنّما ينطوي على تغيير اصطلاحي جدير بالملاحظة.

وحسب كنط فإنّ التمييز بين علم الحقوق (٢٤٠) والإتيقا لن يبقى له من محتوى إلّا من جهة ما يكون الاثنان تحت راية التشريع الخاص بالمبدإ «الصوري» للعلم الخلقي (٢٤١). بذلك فإنّ الإتيقا وعلم الحقوق هما نوعان اثنان من الجنس الخلقي نفسه بعامة[(١٤٣)]. وعلى الحقيقة فإنّ الإتيقا، من حيث هي نظرية في الغايات التي هي واجبات أيضاً، والتي لا يمكن أن يكون تشريعها إلّا باطنيّاً، إنّما ينبغي أن يقع تمييزها بشكل صارم عن علم الحقوق من حيث هو نظرية في الواجبات الخارجية. لكنّ كلّاً منهما هو مؤسَّس على التعيين الذاتي للعقل العملي، كما يشهد بذلك الطابع الموحّد للمبدإ الخلقي على نحو كافٍ[(١٤٤)]. لكنّ هيغل قد عقد العزم على تحويل عميق لهذه اللغة التي تفتقد حسب رأيه إلى الوضوح المفهومي:

«تفضّل لغة كنط استخدام عبارة الخلقيّة (٢٤٢)، كما إنّ المبادئ العملية لهذه الفلسفة تنحصر كلّيةً في هذا المفهوم، بل هي تجعل وجهة نظر الحياة الأخلاقية (٢٤٣) غير ممكنة، بل حتى هي تقضي عليها صراحةً وتستنكرها»[(١٤٥)].

---

(١٤١) Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, S. 442 ff.

(١٤٢) Vgl. ebd., S. 481 und 491 ff.

(١٤٣) Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten (1797),* Einleitung, AA VI, S. 219 und Einleitung, AA VI, S. 239 f.

(١٤٤) Vgl. ebd., S. 214.

(١٤٥) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 33, HW 7, S. 88.

وحسب هيغل، فإنّ الحياة الأخلاقية هي «وحدة وحقيقة هاتين اللحظتين المجرّدتين»[١٤٦]، يعني اللحظة الحقوقية (٢٤٤) واللحظة الخلقيّة؛ فهي تصالح، داخل كلّ (٢٤٥) تاريخي عينيّ مفصَّل حتى في طبقات مختلفة (من عائلة ومجتمع مدني ودولة وتاريخ عالمي)، بين التجريد الموضوعي للجهاز الحقوقي (٢٤٦) والتجريد الذاتي للخلقيّة (انظر الفصل ٧: القانون والدولة). بذلك تؤدي الحياة الأخلاقية (التي تأخذ لهذا السبب دلالة أخرى تماماً عمّا لدى كنط) دوراً تأسيسيّاً، من حيث أنّ الدائرتين العمليّتين «المجرّدتين»، اللّتين تسود فيهما النزعة الصورية والنزعة المعيارية للذهن، إنّما بفضلها هي فقط هما يحقّ لهما أن تدّعيا فعليّةً عقليّة ما. بذلك فإنّ هذه الانزياحات الاصطلاحية هي في الوقت نفسه أمارةٌ وأثر ناجم عن تحويل طال حقل الفلسفة العملية برمّته، كما كان قد تمّ تنظيمه من قِبل كنط. لكنّ ذلك لا يعني بأيّ وجه أنّ مبدأ هذا التنظيم (أي التعيين الذاتي للعقل) قد تمّ التخلّي عنه. فالأمر عند هيغل يتعلّق على الأرجح بضرورة الإفصاح عن دعوى الاستقلال العقلي ذاتها ولكن في لغة أخرى (أكثر تهذيباً).

٥ ـ ٢ في متانة وجهة النظر الخلقيّة وقيامها بنفسها (٢٤٧)

كما لدى كنط، فإنّ التعيين الذاتي للإرادة العاقلة هو بالنسبة إلى هيغل أيضاً مبدأ الخلقيّة:

«إنّ التعيين الذاتي للإرادة هو [...] لحظة في مفهومها وليست الذاتيةُ جهةَ وجودها فحسب، بل التعيين الذي يخصّها. فالإرادة المعيَّنة بوصفها ذاتيّة، الحرّة لذاتها، ومن حيث هي في بادئ الأمر مفهوم، إنّما لها هي ذاتها، حتى تكون فكرةً، وجودٌ ما. بذلك فإنّ وجهة النظر الخلقيّة هي في الهيئة التي لها بمثابة قانون(٢٤٨) الإرادة الذاتية. وطبقاً لهذا القانون فإنّ الإرادة لا تعترف بشيء ولا تكونه إلّا من جهة ما هو الملك الخاص (٢٤٩) الذي تكون فيه بوصفها عنصراً ذاتيّاً (٢٥٠)»[١٤٧].

---

(١٤٦) Ebd., S. 87.

(١٤٧) Ebd., S. 205.

هذا التعريف لمبدإ الخلقيّة من شأنه أن يطرح السؤال التالي: لماذا تمّ تنزيل الفحص عن [١٦٤] وجهة النظر الخلقيّة، من حيث هي «قانون (٢٥١) الإرادة الذاتية»، في نطاق الفحص عن الروح الموضوعي (بمعنى عن الروح «في صورة الواقع بما هو واقعُ عالمٍ منتَج وعليه أن ينتجه بنفسه)، وليس ضمن الفحص عن الروح الذاتي (بمعنى عن الروح «في صورة العلاقة بذات نفسه»)[١٤٨]؟ وبالفعل فإنّ المرء يلاحظ للتوّ أنّ لحظة «الروح العملي»[١٤٩]، داخل الروح الذاتي، تملك علامات عديدة تربطها بالذاتيّة الخلقية: فهو أيضاً أخذ الصورة المخصوصة لما يجب أن يكون (٢٥٢)، وهو أيضاً محصور بواسطة النزعة الصورة الثاوية فيه، وهو أيضاً منخرط في مسار تعيين موضوعي (٢٥٣)، بفضله يقع تجاوز حدوده الباطنية. لماذا يجب إذن أن يقع فصل البحث في الروح العملي، نعني الإرادة الذاتية، من حيث إنّ هذا الروح يتسدّد نحو المعقولية، عن البحث في الخلقية، بالرغم من أنّ هذه الخلقية تجسّد «قانون»(٢٥٤) الإرادة الذاتية؟ ـ إنّ الجواب يكمن على وجه التحديد ـ في أنّ الخلقية إنّما تعبّر عن قانون (٢٥٥) الإرادة الذاتية، بمعنى عن التجلّي الخارجي لمبدئه الباطني. وإنّ التمييز الضروري بين المبدإ الذاتي (الخاص بالتعيين الذاتي للإرادة) وشكل الإعلان عنه الذي أُضفيت عليه صبغة الموضوعية (٢٥٦) وصبغة الكونية (٢٥٧) (في شكل قانون (٢٥٨) وبعض معايير الفعل) إنّما يوضّح واقعةَ أنّ الخلقيّة مشمولة في دائرة الروح الموضوعي أو دائرة القانون بالمعنى الواسع للكيان الموضوعي للحرية.

لا يدعو هيغل إلى انفصال صارم لمعايير الخلقية ومبدئها، أي حسب لغة كنط: لواجبات الفضيلة والاستقلال العقلي العملي. فإنّ الذاتية التي تختبر نفسها باعتبارها عمليّةً عبر أفعال الإرادة هي في واقع الأمر ليست سوى **وسيلة** (٢٥٩) مجرّدة للمعايير الخلقية الموضوعية. وحدها نظرية الروح الموضوعي تشكّل «النسق العقلي» للأمر الذي يبقى، بالنسبة إلى الروح الذاتي بما هو كذلك، «مطلباً غير متعيّن» فحسب[١٥٠].

(١٤٨) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenscgaften im Grundrisse* (1931), § 385, HW 10, S. 33.

(١٤٩) Vgl. ebd., § 469-482, und *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), HW 7, § 5-29.

(١٥٠) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 19, HW 7, S. 70.

وباختصار: فإنّ مبدأ الاستقلال الذاتي (٢٦٠) هو مبدأ موضوعي، بمعنى هو «قانون» (٢٦١) بالمعنى الهيغلي الخاص.

وعلى العكس من ذلك، فإنّ التعيينات الموضوعية المجردة (من قبيل تعيينات الحقّ (٢٦٢) «بالمعنى الضيق») إنّما تحصل، بفضل عملية إدخال الخلقية «الذاتية» في نظرية الروح الموضوعي، على مضمون عينيّ وعلى وزن فعليّ، إذْ إنّ هذه التعيينات تحتاج، من أجل كونيتها الصورية، إلى مبدإ تحقيق ملموس، وهذا بالضبط ما يقدّمه الضمير (الخلقي) ومعاييره (الخلقية). بذلك يتوضّح التصريح الهيغلي، الذي يبدو غريباً للوهلة الأولى (ليفكّر المرء في مآخذه الشديدة الخاصة بالطابع المجرّد والنزعة الصورية ضدّ وجهة النظر الخلقية)، بأنّ الخلقية هي «جهة الوجود» أو «اللحظة الواقعية (٢٦٣)» من الحرية. بل إنّ هيغل يضيف أنّ ذاتية الإرادة هي على التخصيص ما به يمكن «للحرية أو للإرادة الكائنة في ذاتها أن تكون فعليّة»(١٥١). هذا التصريح ينطوي على وجهين:

(١) هو يعزو إلى الذاتية الخلقية البعدَ الواقعي العيني، المَعيش، لأنْ تكون «أرضية عليا للحرية»(١٥٢) وذلك في مقابل القانون الخاص (٢٦٤) المجرّد. وعلى الحقيقة فإنّ هذه الذاتية ذاتها هي مجرّدة من حيث إنّها تسلك إزاء التعيينات الحقوقية الصورية على نحو غريب، بل حتى (في أشكالها الشاذة) على نحو مضاد. ولكن وحده القبول الصوري للإرادة الذاتية للأوامر القانونية، الذي يمكن أن يرتكز حصراً على التعيين الذاتي الحرّ، يمكن أن يشرّع، من وجهة نظر الذات ذاتها وليس «في ذاته» فقط، إمكانية أن يقع تخصيص القانون المجرّد ـ بالرغم من ما فيه من تحديد إكراهي لمشيئة المرء ـ بوصفه لحظة في مفهوم الحرية. ومن حيث إنّ هيغل يدرج علم الحقوق تحت علم الأخلاق (٢٦٥) صراحةً، فهو يظهر أقرب إلى من يتولى خلافة كنط منه إلى من يدحضه. وبالفعل نحن نعرف أنّ «شرعيّة (٢٦٦) الأفعال»، من حيث ما تكون مفصولة عن «خلقيّة (٢٦٧) النوايا»(١٥٣)، هي، بالنسبة إلى كنط، ما كانت لتخلق سوى «مجرّد آلية»: ذلك أمر

(١٥١) Ebd., § 106, HW 7, S. 204.

(١٥٢) Ebd.

(١٥٣) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, S. 151.

سيكون على المرء أن يقوم به بواسطة ضرب من «الإيماء»، وسيكون حقل الأفعال الإنسانية شبيهاً بـ «لعبة دمى»[(١٥٤)].

(٢) إنّ **الذاتية الخلقية** إنّما تؤدّي في البنية الجمليّة للروح الموضوعي دوراً شبيهاً بما تؤدّيه **الموضوعية** في منطق المفهوم، وعلى الحقيقة هي تؤدّي دورَ ضرب ما من التوسّط، بفضله يعود المفهوم الصوري بادئ الأمر (هنا: القانون المجرد) إلى ذات نفسه، داخل عالم الفكرة، الغريب عنه حسب التمثّلات الجارية، وعلى ذلك هو العالم الفعلي (هنا: عالم الحياة الأخلاقية (٢٦٨)). هذه المماثلة لها وقعٌ مصطنع، إلّا أنّها صحيحة. إنّ التوازي البنيوي هو أيضاً في الحقيقة ضرب من القلب، من حيث إنّ الذاتية إنّما تنهض بالدور الذي من شأنها (٢٦٩) ضمن منطق الموضوعية. وبناءً عليه ينتج أنّ حضور الذاتية داخل الروح الموضوعي والوظيفة التي من شأنها ههنا هي أمور يمكن أن تتوضّح بأنّ الذاتية، التي تعتبر علم الأخلاق (٢٧٠) بمثابة اللغة الأمّ، إنّما هي، بالنسبة إلى الروح الموضوعي، وبالأخص بالنسبة إلى القانون «الصوري»، مبدأ لتحقيق (٢٧١) [النوايا الخلقية]. فمن دون التوسّط الذي يضفي طابعاً ملموساً على المعيارية الخلقيّة المجرّدة في ذات نفسها ستكون الفجوة ما بين القانون والحياة الأخلاقية وكذلك بين القانون والخلقيّة ذاتها، سواء على مستوى مفهومي ومن المحتمل أيضاً على مستوى عملي، هوّة لا يمكن تخطّيها. لهذا السبب، فإنّ نظرية هيغل في الخلقيّة، التي كثيراً ما تُفهَم باعتبارها مجرّد نقد لوجهة النظر الخلقيّة (الكنطية) [١٦٥]، هي أكثر قرباً إلى هذه الأخيرة، ممّا يُزعَمُ أحياناً. بلا ريب يظلّ الموقف الخلقي للذاتية غير مكتمل، من أجل أنّه يترك الفجوة بين ما يجب أن يكون وما هو كائن (٢٧٢)، بين المعيار والخبرة الحسية (٢٧٣)، مستمرّة دوماً. لكنّه يجعل من الذات كائنَ فعلٍ، ذلك بأنّ المرء يجب أن يفعل (كما أكّد فيشته ذلك دونما انقطاع)، حتى يقلّل من الفجوة ما بين المعيار العقلي والحالة القائمة. وهكذا من المفهوم بنفسه أنّ هيئات متباينة من الذاتية (من قبيل الضمير الخلقيّ والقناعة (٢٧٤) الأخلاقية والقناعة السياسية) تصاحب مسار التحقيق الذي يقود من

(١٥٤) Ebd., S. 147.

صورانيّة القانون إلى حدّ الفعليّة الأخلاقية للدولة والتاريخ الإنساني.

وعلى ذلك فإنّ وجهة النظر الخلقيّة ـ وهنا يقف هيغل فعلاً على مسافة من كنط ـ تظلّ تحتفظ بحدود داخلية، وبعبارة أدقّ: بـ «تناقض من كلّ جانب، يعبّر عنه هذا الوجوب المتعدّد الأشكال، الكينونة المطلقة التي هي، على ذلك، في الوقت نفسه، لا تكون»(١٥٥). لكنّ هيغل إنّما يحاول أن يثبت أنّ الفعل هو الحل العملي لهذا التناقض، الذي يستطيع الضمير أن يتخلّص منه. وبكلمات أخرى: مع الفعل (الموجَّه معياريّاً) إنّما تحدث كأمر واقع (٢٧٦) عمليّة الانتقال إلى الحياة الأخلاقية. فإنّ وجهة النظر الخلقيّة تنشأ من العلاقة بين ثلاثة عناصر، هي تثبت أنّها متنافية، طالما بقي المرء على المستوى الخلقي، ألا وهي (١) الذات و (٢) المعيار الكلي للخير المعترَف به من قِبلها و(٣) العالم، كما هو، الذي ضمنه يجد فعلُها إطاراً مزعوماً:

«هي الإرادة التي تنعكس في ذاتها انطلاقاً من الكيان (٢٧٧) الخارجي، بوصفها فرادةً ذاتية متعيّنة في مقابل الكلّي، ـ هذا الأخير، في شطر منه بوصفه أمراً باطنيّاً، هو الخير، وفي شطر آخر بوصفه أمراً خارجيّاً، هو عالم قائم، وهذان الجانبان من الفكرة بوصفهما لا يكونان إلّا متوسَّطاً أحدها عبر الآخر؛ هي الفكرة في انقسامها أو وجودها (٢٧٨) الجزئي، قانون (٢٧٩) الإرادة الذاتية في علاقته بقانون العالم وبقانون الفكرة، ولكن الفكرة الكائنة في ذاتها فحسب»(١٥٦).

كلّ تناقضات الخلقيّة تنشأ من أنّ الفعل الذاتي يجب أن يحترم هذه «القوانين» (٢٨٠) الثلاثة. يجب عليه أن يقوم بالتوسّط العملي للاستقلال الذاتي مع الحدّين الكلّيين الآخَرين، اللذيْن معهما هو مدعوّ للمواجهة، نعني مع معيار الخير ومع الواقع. ومن حيث هو خلقيّ، فإنّ الفعل يجب عليه ـ حسب كنط ـ أن يهدف إلى التناغم بين الطبيعة والخلقيّة؛ لكنّه لا يستطيع ذلك إلّا من جهة ما هو أمر لم يتحقّق بعد (وإلّا سيكون الفعل غير ضروري) أو ربما لا يمكن أن يتحقق أبداً. وعلى الأساس نفسه، لا تستطيع الذات أن تريد

(١٥٥) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenscgaften im Grundrisse* (1931), § 511, HW 10, S. 316.

(١٥٦) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 33, HW 7, S. 87.

أن يوجد تطابقٌ للهدف المعيَّن لفعلها مع الهدف النهائي للخير؛ وفي هذه الحالة أيضاً، فإنّ الفعل، وكذلك الخلقيّة التي معه، سيكونان باطلين.

وفي الواقع، فإنّ صعوبات «قياس الفعل»[١٥٧] هي نفسها التي تلقي الضوء على البحث في المطابقة الخارجية للغاية (٢٨١)، من حيث إنّ هذه الأخيرة إنّما تفترض الخارجية (٢٨٢) المتبادلة بين الغاية والوسيلة. وهذه الخارجية تتضمّن تناهي المضمون المرسوم للغاية، على نحو بحيث إنّ تحقيقه ذاته لا يقدّم إلّا وسيلة إلى غايات أوسع، وهكذا دواليك[١٥٨]. والأمر نفسه يصحّ في حالة القياس العقلي العملي: إنّ التمثّل الخاطئ الذي تملكه الذات «الخلقية» عن الغاية الأخيرة لفعلها (عن معيار الخير) هو ينبذ هذه الغاية المتعلّقة بأنْ تعاني «قدَر التناهي»[١٥٩]، وذلك بالرغم من «عدم تناهيها الباطني». يجب أن يتمّ تحقيق الخير حتى يحصل الفعل الذاتي على طابع خلقيّ، أي على قيمة معيارية؛ بيد أنّه يجب ألّا يتمّ تحقيقه حتى تحتفظ غايته الأخيرة بطابعها المطلق. وعبر التمييز بين الغاية الأخيرة والمضمون الجزئي للإرادة الذاتية، تصبح الأولى هذياناً ويصبح الثاني تناقضاً. وليس من دون سبب قد تمّ تخصيص الملاحظة الطويلة على هامش الفقرة ١٤٠ من **مبادئ فلسفة القانون** سنة١٨٢٠ إلى نقد الأشكال المنحرفة من الادّعاء الخلقي (النفاق، القول بالاحتمالات (٢٨٣)، الضمير الشقي. . .). وهذا الضمير هو، في سبيل الافتراضات «المتناهية» التي يملكها، هو على استعداد للتخلّي عن كلّ فعل من أجل تحاشي التناقضات الذي يمكن أن يحملها هذا الفعل معه.

لكنّ هيغل لن يتوقف عند هذا الأمر. وبالتحديد، كما في حالة المطابقة الخارجية للغاية، هو يثبت أنّ التناقضات المنجرّة عن الخلقيّة هي لا تصدر عن مبدئها بل عن التمثّلات غير المناسبة التي للذات عن فعلها وغاياتها. وعندما يتعلّق الأمر بالغائية (٢٨٤)، فإنّ المخرج يتمثّل في أنّ الذات تعترف بأنّ «الوسيلة هي شيء أعلى من الغايات المتناهية

---

(١٥٧) Hegel, *Wissenschaft der Logik*, HW 6, S. 545.

(١٥٨) Vgl. ebd., S. 458.

(١٥٩) Ebd., S. 544.

للغائية (٢٨٥) الخارجية»[١٦٠]. وعلى المنوال نفسه، فإنّ «الفعل الواقعي الملموس»[١٦١] يتضمّن الحلّ العملي، والذي يمكن أن يكون غير معترَف به من طرف الذات، لتلك التناقضات التي تنجم عن تمثّلاتها عن هذا الفعل. إنّ ما يجعل المقصد الخلقي غير واقعي هو التمثّل الذي يحمله المرء عن أصل مطلق لتحقيقه، والذي يجعل هذا التحقيق مستحيلاً: أنّ الخير يقف دوماً في موقع أعلى من المشاريع الخلقية للأفراد؛ وبالتالي ستكون هذه المشاريع بلا قيمة ولا مضمون. إنّ هذا التمثّل «الإطلاقي» للخلقيّة هو بحدّ ذاته العائق الفعلي. فمن أجل تحقيق «الغاية الأخيرة»، يجب أن يكون مفترَضاً سلفاً أنّ هذه [١٦٦] الغاية هي قد تحقّقت بعدُ بشكل ما، وبعبارة أضل: أنّها تتحقّق في أفعال الذوات على نحو متواصل. بذلك يجب أن يتمّ التخلي عن الحكم المسبق القاضي بأنّ العالم القائم والخير هما غريبان عن بعضهما بعضاً بشكل نهائي. ومن حيث إنّها تعترف بالعالم الواقعي بوصفه التحقيق (الذي هو بالمناسبة لا ينتهي أبداً) للخير (المجرد) فإنّ الذات تمنح فعلَها قيمتَه الكاملة: إنّها تتخلّى في واقع الأمر عن أنْ تنظر إلى فعلها باعتباره أصلاً مطلقاً، حرّاً من أيّ افتراض مسبق. بذلك فإنّ «حقيقة الخلقية» لا تكمن في مجاوزتها (٢٨٦) ـ فوجهة النظر هذه هي بوجه ما بالنسبة إلى الذاتية «المتناهية» أمر لا يمكن تجاوزه ـ ، بل في الاعتراف بأنّها تفترض شبكةً من العلاقات الموضوعية، عليها ينبغي أن يرتكز الفعل:

«إنّ العالم الموضوعي، في ذاته ولذاته، هو الفكرةُ، كما تطرح نفسها، في الوقت نفسه ودائماً وأبداً، بوصفها غايةً وتنتج فعليّتَها بواسطة النشاط»[١٦٢].

قد يودّ المرء من دون حقّ أن يرى هنا ردّة فعل محافظة أو مستكينة ضدّ نداء كنط أو فيشته الداعي إلى الفعل. إنّ هيغل من دون ريب قد أخذ على عاتقه مطلب الفعل الذي ينشأ عن مبدإ الاستقلال العقلي. إلّا

(١٦٠) Hegel, *Wissenschaft der Logik*, HW 6, S. 453.

(١٦١) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 140 Anm., HW 7, S. 265.

(١٦٢) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenscgaften im Grundrisse* (1931), § 235, HW 8, S. 387.

أنّ رأيه هو أنّ هذا المطلب لا يمكن أن يتمّ الإيفاء به إلّا من جهة ما يتخلى المرء عن التمثّلات الشكلانية التي تحكم على القصد الخلقي بالفشل. فالخلقيّة هي على الدوام تفترض الحياة الأخلاقية (٢٨٧)، وعلى نحو أدقّ هي تفترض الحياة الاجتماعية (٢٨٨)؛ وبذلك هي ترتكز على المحاولات القائمة بعد، وإنْ كانت غير مكتملة من أجل تحقيق تصوّرها الأساس، على نحو بحيث إنّ الأفق النهائي للخلقية الذاتية إنّما هو تاريخ العالم من حيث هو ضرب من «محكمة العالم» (انظر: الفصل ٨: التاريخ) لكنّ التاريخ لا يعني «قدراً أعمى»، بل سيرورة تعيين موضوعي دائمة للحرية العاقلة، للهدف الوحيد للذاتية.

٥ ـ ٣ الذات، المعيار، الفعل

طوّرت نظرية هيغل في الخلقيّة عرضاً نقدياً للعلاقة المركّبة التي للذات إزاء أفعالها وإزاء المعايير التي توجّه تلك الأفعال. وفي المركز من التحليل، يوجد مفهوم الفعل: «إنّ التعبير عن الإرادة بوصفها ذاتية أو خلقيّة هو الفعل»[١٦٣]. هذا التخصيص لا يقبل أن يُطبَّق على أيّ فعل لأيّ ذات؛ فهو يهمّ على الأرجح التعبير الخلقي بخاصة، أي التعبير المعياري للذاتية. بذلك ليس الذاتية بما هي كذلك، بل الفعل هو الذي يشكّل الباعث على تحليل الخلقيّة، وعلى وجه التحديد من حيث إنّ هذا الفعل هو في علاقة مع المعايير الموجِّهة للفعل ومع العالم الإنساني، ويمكن أن يتمّ إسناده إلى ذات ما. على هذا النحو يستطيع المرء أن يفسّر الصياغة التالية الجديرة بالملاحظة: «إنّ الذات ما هي سوى سلسلة أفعالها». توجد هذه الصياغة في موضع من **فنومينولوجيا الروح** سنة ١٨٠٧، حيث يتمّ تقديم «وجهة النظر الخلقيّة» بوصفها عنصراً مميّزاً «للعالم الحديث»، من طريقه هي قد خُصَّت بمكانة ليست نظرية فقط بل تاريخية أيضاً:

«من حيث إنّ الإشباع الذاتي للفرد نفسه (بما في ذلك الاعتراف به من حيث الشرف والمجد) هو أيضاً متضمَّن في تحقيق الغايات الصالحة (٢٨٩) في ذاتها ولذاتها، فإنّ كلا الأمرين التاليين، نعني الدعوى

(١٦٣) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 113, HW 7, S. 211.

القاضية بأنّ هكذا غايات وحدها تبدو أمراً يُراد ويُنال، كما الرأي القائل بأنّ الغايات الذاتية والغايات الموضوعية ربما تتنافى في ما بينها، ـ إنّما هما ادّعاء فارغ للذهن المجرّد. بل هو ينقلب إلى شيء سيّء، حين يبلغ في ذلك إلى الزعم بأنّ الإشباع الذاتي، فقط من أجل أنّ شيئاً كهذا (مثلما هو الأمر دوماً في عمل منجز) حاضر لدينا، هو بمثابة المقصد الجوهري للفاعل وأنّ الغاية الموضوعية هي بمثابة شيء ما كان ليكون بالنسبة إليه غير وسيلة لتلك الغاية. ـ إنّ الذات ما هي سوى سلسلة أفعالها، فإذا كانت هذه الأفعال سلسلة من الإنتاجات العديمة القيمة، فإنّ ذاتيّة الإرادة ستكون كذلك عديمة القيمة؛ أمّا إذا كانت سلسلة أفعاله من طبيعة جوهرية، فإنّ الإرادة الباطنية للفرد ستكون كذلك.

إنّ حقّ (٢٩٠) الذات الجزئيّة (٢٩١)، في أن تجد نفسها مُشبَعةً راضية، أو، وهو الشيء نفسه، إنّ حقّ (٢٩٢) الحرية الذاتية إنّما يمثّل النقطة المحورية والمركزية في الفرق بين العصر الوسيط والعصر الحديث. هذا الحقّ في طابعه اللامتناهي قد وقع التعبير عنه في المسيحية وتمّ تحويله إلى مبدإ فعليّ وكوني لصورة جديدة للعالم. وضمن أقرب تشكّلاته تدخل المحبة والرومانسية وغاية الغبطة الأبدية للفرد، وهكذا، ـ ثمّ الخلقيّة والضمير، وبعد ذلك تأتي الأشكال الأخرى، التي، في شطر منها، ستظهر في أعقاب ذلك بوصفها مبدأ للمجتمع المدني وبوصفها لحظات في الدستور السياسي، ولكنّها، في شطر آخر، ستبرز على وجه العموم في التاريخ، وعلى وجه الخصوص في تاريخ الفن والعلوم والفلسفة ـ والحال أنّ مبدأ الجزئيّة (٢٩٣) هذا هو بلا ريب لحظة تعارض وللوهلة الأولى هو متطابق مع الكلّي بقدر ما هو مختلف عنه. لكنّ التفكّر المجرّد إنّما يثبّت هذه اللحظة في اختلافها وتعارضها مع الكلّي، وينتج بذلك رأياً في الخلقيّة يقضي بأنّ هذه لا تصمد إلّا من حيث هي صراع مرير [١٦٧] ضدّ الإشباع الخاص، إنّها الدعوة إلى «أن نفعل على كرهٍ ما يأمر به الواجب».

هذا الذهن بالذات إنما شأنه أن ينتج تلك الرؤية النفسانية للتاريخ، التي تفهم الأفعال والأفراد العظام من جهة ما تصغّرها وتحطّ من شأنها، وذلك بأن تحوّل الميول والأهواء التي وجدت بوجه ما إشباعها في النشاط الجوهري، من قبيل المجد والشرف واستتباعات أخرى، وبعامة في

الجانب الجزئي، الذي كان الذهن قد حكم عليه من قبل بأنّه شيء سيّء، - تحوّلها إلى مقصد كبير وإلى دوافع فعليّة للأفعال؛ - وهو يؤكّد أنّه إذا كانت الأفعال الكبيرة والنجاعة التي تكمن في سلسلة من هكذا أفعال، قد أنتجت أمراً عظيماً في العالم وأدّت بالنسبة إلى الفرد الفاعل إلى شيء من الاقتدار والشرف والمجد، فإنّ ذلك الأمر العظيم لا ينتمي إلى هذا الفرد بل لا ينتمي إليه سوى هذا الشيء الجزئي والخارجي، الذي صدر عنه؛ ومن أجل أنّ هذا الشيء هو نتيجة جزئيّة، فهو يكون قد كان أيضاً لهذا السبب بمثابة غاية، وعلى الحقيقة حتى بوصفه غاية وحيدة. - هذا النوع من التفكّر شأنه أن يقف عند الجانب الذاتي من الأفراد العظام، حيث يقف هو نفسه، ويغفل بسبب هذا الغرور الذي هو من صنع يديه عن الأمر الجوهري؛ - هو رأي «الخدم النفسانيين، الذين لا أبطال عندهم، ولكن ليس لأنّ هؤلاء ليسوا أبطالاً، بل لأنّ أولئك ليسوا سوى خدم»(١٦٤).

حين يُسنَد إلى ذات خلقيّة معيّنة دورٌ ذو دلالة ضمن مسار التعيين الموضوعي للروح، فإنّ ذلك لا يتمّ من منظور الباطنيّة المحضة لتلك الذات التي عنها على كلّ حال تنشأ نزعة الإطلاق الأخلاقوية لوجهة النظر الخلقية التي نقدها هيغل بشكل عنيف، بل من جهة ما أنّ تلك الذات مستغرقة تماماً في فعلها. فمن خلال فعلها، تمنح الذات لنفسها ضرباً من المعيارية الموضوعية - الكلّية المكثّفة في صلب فكرة الخير؛ وبذلك هي تعثر على مكانها ضمن عالم مأهول بالذوات الأخرى. وبعبارة مغايرة: إنّ الحرية الموضوعية (التي تتحقّق بخاصة على أرضية الحياة الأخلاقية) إنّما تحتاج إلى التعيين الذاتي الواقعي للذاتية الفاعلة. فإنّ صورة ما يجب أن يكون (٢٩٤)، التي تميّز دائرة الخلقيّة، هي لا ينبغي بذلك أن تُفسَّر باعتبارها علامة على النقص: بل هي على الأرجح تعبّر أيضاً عن الحاجة التي تعيشها الذات إلى أن تفعل في عالم إنساني مضاد لها(١٦٥). وإنّ البعد الواقعي الملموس للفعل الذاتي يبرز ههنا على وجه خاص حيث يعرض هيغل جدلية الخير والضمير. فعلى خلاف «النيّة»

---

(١٦٤) Ebd., § 124, HW 7, S. 232-234.
يستشهد هيغل بشاهد من كتابه **فنومينولوجيا الروح**. (HW 3, S. 489).

(١٦٥) Vgl. Marquard 1971.

و«القصد» فإنّ الضمير يقيس نفسه مباشرة بالكلي؛ بذلك هو يجعل الامتحان الحاسم بالنسبة إلى الذاتية يكمن في أن تثبّت قدرتها على تخطّي تحديدها الداخلي المقوّم لها، بمعنى تخطّي تناهيها وعدم فعاليّتها، وفي هذا الأمر يتأسّس التقدير الهيغلي الذي هو إيجابي إلى حدّ كبير:

«يعبّر الضمير عن الترخيص (٢٩٥) المطلق للوعي الذاتي لأنفسنا بأنْ يعرف في ذاته ومن ذاته، ماذا هو الحق وماذا هو الواجب، وألّا يعترف بشيء إلّا من جهة ما يعرف على هذا النحو أنّه هو الخير، وأن يتمّ ذلك في الوقت نفسه ضمن الإقرار بأنّ ما يعرفه وما يريده على هذا النحو هو في الحقيقة حقّ وواجب. إنّ الضمير، من جهة ما هو هذه الوحدة بين المعرفة الذاتية وما يوجد في ذاته ولذاته، هو شيء مقدّس، يكون من الإثم استباحته»[١٦٦].

سواء كانت مدرجة (٢٩٦) بشكل «حسن» أم بشكل «سيّء»، فإنّ وجهة النظر الخلقيّة إنّما هي مقوّم (٢٩٧) الذاتية من حيث هي نشاط فعّال، وذلك بوساطة الأفعال المعترَف بها على أنّها أفعالها الخاصة والمعاييرِ التي سنّتها لنفسها بنفسها؛ فهذا يشكّل إيجابيتها الفعلية ويجيز إدراجها ضمن نظرية الروح الموضوعي. من أجل ذلك، فإنّ الذاتية هي مكوّن ضروريّ للعالم الحديث، الذي اعترف، إلى جانب المسيحية، بأنّ «الحق في الحرية الذاتية» هو أمر لا يمكن الاستغناء عنه. إنّ استخدام «حقّ الموضوعية» يحمل معه على الحقيقة نحواً من التنسيب لوجهة النظر الخلقية ـ الذاتية، وذلك من خلال المكوّنات المختلفة للحياة الأخلاقية. لكنّ وجهة النظر هذه لا يمكن أن يتمّ «نسخها» (٢٩٨) في معنى نحو من التنكّر التام لحقّها (٢٩٩): إنّ الخلقيّة هي، كما هو شأن القانون المجرّد ذاته، شيء «لا يمكن تجاوزه» (٣٠٠)، وذلك من أجل أنّ قبول الذات على نحو حرّ بالعالم وبالمعايير القائمة هو أمر مفترَض سلفاً عند كلّ فعل مدّع للمعقولية. ومع ذلك فإنّ الذاتية هي، في دائرة المطلب الخلقي، ليست بقادرة على الكمال: بل ستبقى بما هي كذلك عرضةً لخطر الذاتويّة (٣٠١)، كما يشهد على ذلك الحماس الرومانسي (انظر الفصل ١١: المساهمة الفلسفية للرومانسية الألمانية المبكّرة ولهولدرلين). لهذا السبب،

(١٦٦) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 137 Anm., HW 7, S. 255.

فإنّ الذاتية الخلقية (أو «الضمير الصوري») لا تكتمل إلّا من جهة ما تنسجم وتجري مجرى الذاتية الأخلاقية أو «الضمير الحقيقي»(١٦٧).

٥ ـ ٤ الحياة الأخلاقية بوصفها «حقيقة» الخلقية

من جهة ما هي منفصلة عن نظرية الحقّ، تعني إتيقا كنط ـ حسب هيغل ـ «نحواً من التثبيت لوجهة النظر الخلقيّة بمجرّدها، التي لا تتحوّل إلى مفهوم الحياة الأخلاقية»(١٦٨). بذلك تظهر نظرية هيغل عن الحياة الأخلاقية بمثابة بديل عن القيود الداخلية لوجهة النظر الخلقية الكنطية. ومع ذلك، فإنّ التمييز بين الخلقيّة والحياة الأخلاقية ليس [١٦٨] رفضاً ولا تنكّراً للأولى. ولو كان ذلك، لكان إدراج الخلقيّة في صلب نظرية الروح الموضوعي أمراً لا يمكن تبيّنه. وعلى الضدّ من ذلك، فإنّ «الرؤية الخلقية» تساهم على نحو مخصوص في التعيين الموضوعي الروح؛ فبفضلها يمنح الروح لنفسه هيئة «عالم ما»(١٦٩): فإذا هو يتحرّر بذلك من تناهيه ومن ذاتيته. وهكذا، فإنّ الخلقيّة هي موضع تفكّر الإرادة العاقلة في ذات نفسها؛ وهي ما يجعل التحقيق الأخلاقي، بمعنى في الخطّ الأوّل التحقيق السياسي للموضوعيّة الصورية للنظام الحقوقي (المجرّد) أمراً ممكناً. ومن جهة ما هي «الخير الحيّ»(١٧٠)، فإنّ الحياة الأخلاقية هي الكمال العيني للشيء الذي يظلّ في الدائرة الخلقيّة معياراً مجرّداً وكامناً فحسب.

إنّ العلاقة بين الخلقيّة والحياة الأخلاقية هي لدى هيغل علاقة مركّبة على نحو رفيع. وما أبعدها عن أن تكون مجرّد «مجاوزة» (٣٠٢) أو تغلّب فحسب، فإنّما هي في الواقع علاقة جدليّة. ومن وجهة نظر تاريخية، فإنّ الحياة الأخلاقية هي شرط الخلقيّة وأمر سابق، عليها أن تفترضه. وبالفعل فإنّ ممارسة «حق الإرادة الذاتية» تفترض نظاماً سياسياً واجتماعياً مناسباً، وبعبارة أخرى: إنّ الخلقيّة لا يمكن تحقيقها ضمن

---

(١٦٧) Ebd., § 137, S. 254.

(١٦٨) Ebd., § 135 Anm., S. 252.

(١٦٩) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), HW 3, S. 326.

(١٧٠) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), § 142, HW 7, S. 292.

«حالة طبيعية أخلاقية» (كنط). وكانت المسيحية بلا ريب قد عبّرت منذ زمن طويل عن مبدإ الاستقلال الذاتي للذات؛ لكنّ نشأة «صورة جديدة للعالم» هي وحدها التي حوّلت هذا الاستقلال إلى «مبدإ فعلي كوني»[١٧١]. فإنّه فقط في نطاق الدولة الحديثة إنّما يمكن للخلقيّة أن تكفّ عن أن تكون مطلباً مجرّداً للذات. أمّا من وجهة نظر منطقية، فإنّ الخلقيّة هي شرط الحياة الأخلاقية وأمر مفترض فيها سلفاً، وذلك من حيث إنّ الذاتية هي التي تجعل البنية الصورية للحق المجرّد بنية حيّة والتي تهيّئ عمليّة اكتمالها الأخلاقي ـ الموضوعي الخاص. وبلا ريب، فإنّ الحياة الأخلاقية هي «نَسْخٌ» (٣٠٣) ورفعٌ للخلقيّة؛ لكنّ هذا النسخ أو الرفع الجدلي هو مجاوزة و(٣٠٤) احتفاظ، تغلّب على الخصم وإبقاء عليه. بذلك فإنّ الحياة الأخلاقية هي التي تحقّق المطلب الذاتي للاستقلال، من جهة ما تحرّره من محدوديته ومن قيوده الخاصة؛ ولهذا السبب هي تتّحد به بوصفه مسبّقةً (٣٠٥) مفهوميّة. وبذلك فإنّ نظرية هيغل عن الحياة الأخلاقية لا ينبغي أن تُفهَم أبداً بوصفها نقضاً لإشكالية الاستقلال الذاتي العملي للعقل، بل باعتبارها توسيعاً لها واستكمالاً.

إنّ إشكالية الاستقلال الخلقي إنّما لها امتدادٌ، كما هو بيّنٌ، في الدور الحاسم الذي من شأن الذاتية في نطاق التركيبة «الموضوعية» للحياة الأخلاقية. ذلك بأنّ الحياة الأخلاقية لا تقبل أن تُختَزل في المؤسسات والترتيبات الموضوعية للاقتصاد والدائرة السياسية والاجتماعية. فهي تحتوي، كمكوّن لها، على هذه الذاتية، وهي تقوم في الوقت نفسه بإضفاء طابع نسبي عليها. ولهذا، فإنّ الحياة الأخلاقية هي بالتحديد حياة أخلاقية، من أجل أنّها ذاتية بقدر ما هي موضوعية أيضاً. وإنّ الحضور النشط للذاتية في داخل الحياة الأخلاقية هو معطى عبر «القناعة (٣٠٦) الأخلاقية» ـ وهو تخصيص جديد للمعنى القديم للفضيلة[١٧٢]. هذه القناعة «هي قناعة ذاتية، ولكن بالحقّ الكائن في ذات نفسه»[١٧٣]، بحيث يحقّ للمرء أن يدّعي أنّ الذاتية من شأنها في نهاية الأمر أن تجد في السياق

---

(١٧١) Ebd., § 124 Anm., S. 233.

(١٧٢) Ebd., § 150, S. 298 und § 207, S. 359.

(١٧٣) Ebd., § 141 Anm., S. ProductID286 f286 f.

الموضوعي للحياة الأخلاقية أرضيّتها الفعليّة، وذلك من أجل أنّها محميّة هنا بشكل مؤسساتي من خطر النزعة الذاتوية:

«إنّ الذاتية التي تشكّل أرضية الوجود بالنسبة إلى مفهوم الحرية [...] والتي هي، على صعيد وجهة النظر الخلقية، ما تزال في نطاق الاختلاف عن هذا المفهوم الخاص بها، هي، في نطاق العنصر الأخلاقي، الوجود المناسب لذلك المفهوم»[١٧٤].

تؤدي القناعة الأخلاقية التي تشكّل «الضمير الحقيقي»[١٧٥] دوراً ذا دلالة في المجتمع المدني، كما في الدولة التي في داخلها هي تأخذ صورة «القناعة السياسية». وهذا المفهوم هو الذي يحدّد الحالة الروحية للمواطن العاقل للدولة، بمعنى ثقته في «الكلي»، الذي هو نفسه شرطٌ وضمانٌ للاستقلال الذاتي. إنّ القناعة السياسية، وبعبارة أخرى: النزعة الوطنية المفهومة بشكل صحيح[١٧٦]، لا تتمثّل كثيراً في الحماسة الحربية بقدر ما تكمن على الأرجح في «إرادة تحوّلت إلى عادة»[١٧٧]، انطلاقاً من أدب الاشتراك في المواطنة (٣٠٧). وهذه النزعة الوطنية من شأنها، على الصعيد اليومي، أن تمنح الذاتية الخلقية مضموناً (سياسياً) جوهرياً، ومن ثَمّ هي هيأتها النهائية، التي لم تعد «صورية» فحسب. وبهذا، فإنّ عدم الاستقرار الذي يشوب الادعاء المعياري الخلقي قد تمّ تجاوزه، هذا الادعاء الذي هو عرضة للخطر الدائم المتمثّل في أن يضفي طابعاً مطلقاً على نفسه. وعلى الضدّ من ذلك، فإنّ التشكّلات الاجتماعية والسياسية الموضوعية من شأنها أن تجد الضمانة على طابعها الأخلاقي في صلب الذاتية الفاعلة. وذلك أنّ الذاتية إنّما تظلّ تحت صورها المختلفة بمثابة «اللحظة التي يصبح فيها العنصر الأخلاقي فعلّياً»[١٧٨].

جان فرانسوا كيرفيغان

---

(١٧٤) Ebd., § 152 Anm., S. 303.

(١٧٥) Ebd., § 137, S. 254.

(١٧٦) Ebd., § 268, S. 413.

(١٧٧) Ebd., § 268, S. 413.

(١٧٨) Ebd., § 141 Anm., S. ProductID286 f286 f.

أدبيات للتوسع في البحث

حول كنط

Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge [UK]; New York: Cambridge University Press, 1990.

Beck, Lewis White 1960, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1960.

Höffe, Otfried. *Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akademie-Verlag, 2002.

Höffe, Otfried. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. 3rd ed. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 2000.

Lequan, Mai. *La Philosophie morale de Kant*. Paris: Seuil, 2001. (Points essais)

Oberer, Hariolf (ed.). Kant. *Analysen- Probleme - Kritik: Bd. III*. Würzburg: Königshausen and Neumann, 1997.

Paton, H. J. *The Categorical Imperative; A Study in Kant's Moral Philosophy*. London; New York: Hutchinson's University Library, [1947].

Schönecker, Dieter und , Allen W. Wood. *Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»: Ein einführender Kommentar*. Stuttgart: Utb Gmbh, 2002.

Willaschek, Marcus. *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, 1992.

حول فيشته

Baumanns, Peter. *Fichtes ursprüngliches System: Sein Standort zwischen Kant und Hegel*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1972.

Gurwitsch, Georg. *Fichtes System der konkreten Ethik*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1924.

Philonenko, Alexis. *L'œuvre de Fichte: Á la recherche de la vérité*. Paris: Vrin, 1984.

Rohs, Peter. *Johann Gottlieb Fichte*. München: Beck, 1991.

Verweyen, Hansjurgen. *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*. Freiburg; München: K. Alber, 1975.

Zöller, Günter. *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will.* Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1998.

حول شلنغ

Courtine, J.-F. «La Philosophie pratique de Schelling.» dans: Monique Canto-Sperber (dir.). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale.* Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

Jacobs, W. G. «Das Universum als Geschichte, als moralisches Reich. Zum Verhältnis von Ethik und Geschichte bei Schelling.» in: Domenico Losurdo, ed., *Geschichtsphilosophie und Ethik.* Frankfurt am Main; New York: P. Lang, 1998. (Annalen der Internationalen Gesellschaft für Dialektische Philosophie-Societas Hegeliana; Bd. 10)

Pawlowski, Hans-Martin, Stefan Smid und Rainer Specht (eds.). *Die Praktische Philosophie Schellings und die gegenwaRechtsphilosophie.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1989.

Pieper, Annemarie. «Ethik à la Spinoza» Historisch-systematische Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling.» *Zeitschrift für philosophische Forschung*: vol. 31, no. 4, October -December 1977.

Semerari, G. «L'Etica di Schelling sino al,sistema dell' idealismo trascendentale.» *Giornale critico della Filosofia Italiana*: vol. 35, 1956.

Siep, L. «Hegels und Schellings praktische Philosophie in Jena (bis 1803).» *Philosophisches Jahrbuch*: vol. 88, 1981.

Stolzenberg, J. «Autonomie: Zu Schellings Begründung der praktischen Philosophie im System des transzendentalen Idealismus von 1800.» in: Christian Danz, Claus Dierksmeier, und Christian Seysen. *System als Wirklichkeit: 200 Jahre Schellings «System des transzendentalen Idealismus».* Würzburg: Königshausen and Neumann, 2001.

حول هيغل

Derbolav, Josef. «Hegels Theorie der Handlung.» *Hegel-Studien*: vol. 3, 1965.

Kervegan, Jean-François. «Le Problème de la fondation de l'éthique: Kant, Hegel.» *Revue de Métaphysique et de Morale*: vol. 95, no. 1, 1990.

Marquard, Odo. «Hegel und das Sollen.»in: Odo Marquard. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt (am Main): Suhrkamp, 1971.

Peperzak, Adriaan Theodoor. *Le Jeune Hegel et la vision morale du monde*. La Haye: M. Nijhoff, 1960

Ritter, Joachim. «Moralität und Sittlichkeit: Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik.» in: Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt (am Main): Suhrkamp, 1969.

Siep, L. «Was heiβt: Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie?.» *Hegel-Studien*: vol. 17, 1982.

Wildt, Andreas. *Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

تعليقات المترجم

(وهي مشار إليها في صلب النص بأرقام موضوعة بين قوسين)

(١) die Moral. الأخلاق: بمعنى النظرية أو المذهب أو العلم الذي يدرس المبادئ والمعايير والقوانين والمسلمات والفضائل الخلقية التي يؤسس عليها شخص أو فرد بعينه أفعاله من منظور قضايا الخير والشر والضمير والذنب والبراءة والإلزام والاحترام والمسؤولية... و«الخلقي» (moralisch) يجري هذا المجرى.

(٢) Sittlichkeit: الأخلاق بمعنى «النظام الأخلاقي» أو «الحياة الأخلاقية» أو «مركّب العادات» أو «سلم القيم» أو «السنّة» أو «السيرة العامة» أو «آداب الجماعة»... أي جملة الأخلاق والآداب العامة والعادات والأعراف والسير والسنن والتقاليد والقيم الموروثة التي تشكّل القاعدة الأخلاقية والروحية لحياة شعب ما وتاريخه الرمزي. و«الأخلاقي» (sittlich) يؤخذ في هذا المعنى فهو مرادف لألفاظ من قبيل «السُّنني» و«الآدابي» و«العُرفي» و«العادّي» (في معنى «لكلّ امرئ من دهره ما تعوّد»)...

(٣) Sittenlehre: من المعروف أن كنط وفيشته لا يفرّقان بين «Sittlichkeit» و«Moral». فهي ألفاظ تشير إلى «علم الأخلاق» في معنى «النظام الخلقي» الذي يسوّغ أفعال الذات المتخلّقة. وذلك أن التمييز

الفاصل بين ما هو «خلقي» (ذاتي) وما هو «أخلاقي» (موضوعي) لا يصبح ساري المفعول بشكل صريح ومطلوب لذاته إلا مع هيغل.

(٤) Moralität: بمعنى «الصفة الخلقية» أو «الصلاحية الخلقية» (شرط المطابقة الخلقية للمعايير) أو «القيمة الخلقية» التي تميّز فعلاً أو سلوكاً أو موقفاً عملياً قام به شخص بعينه في توافق تام مع حريته العميقة. و«الخلقيّة» (الصفة الإلزامية للقوانين الأخلاقية التي تفرض نفسها على الشخص من داخل ذاته: ما يفعله المرء «عن شعور خالص بالواجب» فحسب) تقابل «الشرعية» Legalität أو Gesetzmässigkeit أي الصفة القانونية أو الإلزامية للقوانين الحقوقية التي تفرض نفسها على الشخص من خارجه: ما يفعله المرء بشكل «مطابق للواجب» من دون أيّ شعور باطني به.

(٥) المعنى: فلم تبلغ حتى إلى ذلك.

(٦) historisiert

(٧) Aufhebung: «النسخ» بالمعنى القرآني لنسخ الآيات بعضها ببعض، أي الإبطال والاحتفاظ في آن واحد.

(٨) نسخ التجربة الخلقية (الذاتية) بالنظام الأخلاقي (الموضوعي). أو نسخ أخلاق الفرد بأخلاق الجماعة الروحية التي ينتمي إليها سلفاً (نسخ «الخُلق» الشخصي بـ «السنّة»).

(٩) بمعنى تشريع الذات لذاتها.

(١٠) selbstgegeben

(١١) بالفرنسية في النص الأصلي.

(١٢) بالفرنسية في النص الأصلي.

(١٣) بالفرنسية في النص الأصلي.

(١٤) ausbuchstabieren. المعنى الدقيق هو هجا يهجو الحروف هَجاءً أي قرأها. وهجّى اللفظة تهجيةً أي عدّد حروفها.

(١٥) die Autoren

(١٦) Disziplinen

(١٧) Propädeutik

(١٨) Religionsschrift

(١٩) Glückseligkeitsethiken

(٢٠) hypothetisch

(٢١) Sittengesetz

(٢٢) moralisches Gesetz

(٢٣) der Kanon

(٢٤) Vernunftglauben

(٢٥) der Kanon

(٢٦) Moral

(٢٧) بما هي تجربة أخلاقية ذاتية.

(٢٨) Grundlegung

(٢٩) Begründung

(٣٠) *und*

(٣١) المقصود هو : **التأسيس** و**النقد** الثاني.

(٣٢) Recht

(٣٣) Ethik. تعود هذه اللفظة إلى جذور يونانية : ففي الفقرة الأولى من الفصل الثاني من كتاب **أخلاق نيقوماخوس** (إتيقا نيقوماخوس) ينبّهنا أرسطو إلى أن اللغة اليونانية لا تبذل جهداً كبيراً للمرور من &EjoV (بمعنى العرف والاستعمال والعادة) إلى 3joV (بمعنى طريقة وجود وأدب أو خُلق النفس). إن «الإتيقا» هي أدب أنفسنا، طريقة وجود لأنفسنا. ولكن دون أن يمنع ذلك من أن يكون ذلك متأتّيا من تربية ما أي من تعوّد ما. تحت قلم كنط وإلى حدّ ما فيشته يجري استعمال لفظة Ethik في المعنى الحديث والمسيحي للأخلاق (في معنى التجربة الخلقية الشخصية). ولذلك هي مرادف لمصطلحات «Moral» و«Sittlichkeit»). مع شلنغ وهيغل سوف يتغيّر الأمر حين يتمّ التمييز بين «خلق ذاتي» (moralisch) و«جوهر أخلاقي» (sittlich). وفي هذه الحالة سوف يؤخذ «ethisch» في معنى «sittlich».

(٣٤) Maximen

(٣٥) das Definiens

(٣٦) *tatsächlich*

(٣٧) illokutionär : مصطلح من مصطلحي نظرية «الأفعال اللغوية» ويعني تحديداً: «الفعل المتضمّن في القول». أي الكلام بوصفه فعلاً.

(٣٨) nötigen

(٣٩) Regel

(٤٠) Sollen

(٤١) Sinnlichkeit

(٤٢) Absichten

(٤٣) Vorsätzen

(٤٤) hypothetisch

(٤٥) kategorisch

(٤٦) problematisch

(٤٧) assertorisch

(٤٨) apodiktisch

(٤٩) eine Handlung *H*

(٥٠) ein Zweck *Z*

(٥١) Realimplikation

(٥٢) pragmatisch

(٥٣) das Gebot

(٥٤) eine Norm

(٥٥) *Gesetzmässigkeit*. يتعلق الأمر بمعنى «الشرعية» إذ لا مجال للتفريق لدى كنط بين «Legalität» و«Gesetzmässigkeit».

(٥٦) *Gesetzesfähigkeit*

(٥٧) Bestimmungsgrund

(٥٨) Menschheit

(٥٩) Subjekt

(٦٠) ein «Faktum der Vernunft»

(٦١) nennen. ـ علينا التنبيه إلى أن هذه اللفظة سقطت في النص الألماني لهذا **المصنّف** وأضفناها بالرجوع إلى كتاب كنط **نقد العقل العملي**.

(٦٢) herausvernünfteln

(٦٣) eine Pflichtenethik

(٦٤) *Legalität*

(٦٥) ipso facto

(٦٦) Moral

(٦٧) ein Triebfeder

(٦٨) Einwirkungen

(٦٩) Affektionen

(٧٠) *Unterordnung*

(٧١) *Wirkung*

(٧٢) pathologisch

(٧٣) Verbindlichkeit

(٧٤) *Legalität*

(٧٥) *Moralität*

(٧٦) *aus Pflicht*

(٧٧) subkonträr

(٧٨) Sinnlichkeit

(٧٩) Unabhängigkeit

(٨٠) Noumenon

(٨١) dynamisch

(٨٢) empirisch

(٨٣) Realität

(٨٤) Sollen

(٨٥) *ratio essendi*

(٨٦) *ratio cognoscendi*

(٨٧) unabhängig

(٨٨) die Willkür

(٨٩) *Unabhängigkeit*

(٩٠) *Autonomie*

(٩١) fortbestimmen

(٩٢) Autonomie

(٩٣) Glückswürdigkeit

(٩٤) Moralität

(٩٥) postulieren

(٩٦) allgütig

(٩٧) die Ethik

(٩٨) aufheben. «المعرفة» هنا تعني «المعرفة الميتافيزيقية» وليس المعرفة «العلمية». وما يقصده كنط هو «إبطال» ادّعاء الميتافيزيقا أو الإلهيات الفلسفية إنتاج «معرفة» عمّا وراء المحسوس. وهو موقف نعرفه في صيغة أخرى في تراثنا النظري تحت قلم ابن خلدون. قارن: **المقدمة**، الباب السادس، فصل «في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها». ولا يقصد ابن خلدون بمصطلح «الفلسفة» هنا إلا ما قصده كنط من مصطلح «ميتافيزيقا».

(٩٩) Ethiken

(١٠٠) Ich-Struktur

(١٠١) die Ichheit

(١٠٢) Nation

(١٠٣) Engagement

(١٠٤) sachlich

(١٠٥) Tathandlung

(١٠٦) Selbsttätigkeit

(١٠٧) Jenenser. نسبة إلى مدينة يينا (Iena). لكنّ الألمانية تميّز بين «Jenaer» (الذي يسكن في مدينة يينا) وبين «Jenenser» (من وَلد في مدينة يينا وأصيل هذه المدينة حتى ولو كان لا يسكنها).

(١٠٨) das Streben. مثلاً: في معنى «مطمح الحرية» (das Streben nach Freiheit) أو التطلّع إلى الحرية.

(١٠٩) Leiblichkeit

(١١٠) Interpersonalitätslehre

(١١١) Selbsttätigkeit

(١١٢) Gedanken

(١١٣) Erscheinung

(١١٤) ein Schein

(١١٥) Vernunftelei

(١١٦) erscheinen

(١١٧) *ratio essendi*

(١١٨) *ratio cognoscendi*

(١١٩) dürfen

(١٢٠) Moralität

(١٢١) *die Moralität*

(١٢٢) Moral

(١٢٣) Sittlichkeit

(١٢٤) Moralität

(١٢٥) Faktizität

(١٢٦) *die* Autorität

(١٢٧) Endzweck

(١٢٨) Realität

(١٢٩) letztes Ziel

(١٣٠) ein *Schema*

(١٣١) vermitteln

(١٣٢) empirisch

(١٣٣) schlechthin

(١٣٤) gleich

(١٣٥) Identität

(١٣٦) Macht

(١٣٧) Wesen

(١٣٨) هذه إحالة داخل نص شلنغ نفسه (**في الأنا بوصفه مبدأ للفلسفة**)، وورودها هنا في المصنّف لا دلالة له.

(١٣٩) absolut-identisch

(١٤٠) Schematismus

(١٤١) Schema

(١٤٢) *werde*

(١٤٣) Wesen

(١٤٤) *Synthesis*

(١٤٥) مع الأنا المطلق.

(١٤٦) Moral

(١٤٧) Gebot

(١٤٨) Selbstheit

(١٤٩) Forderung

(١٥٠) *Moralität*

(١٥١) behaupten

(١٥٢) Moral

(١٥٣) die Prämisse

(١٥٤) Moralität

(١٥٥) في معنى: القانون.

(١٥٦) Moral

(١٥٧) gesetzmässig

(١٥٨) Moral-Philosophie

(١٥٩) النظرية الحقوقية

(١٦٠) theoretisch

(١٦١) Verfassung ـ الدستور والوضع والحالة والهيئة.

(١٦٢) Theodicee

(١٦٣) fortwirken

(١٦٤) Moral

(١٦٥) der Sache nach

(١٦٦) sittlich

(١٦٧) moralisch

(١٦٨) Rigorismus

(١٦٩) die Übel

(١٧٠) das Böse

(١٧١) Aufklärerei . دعوى الأنوار بالمعنى السلبي.

(١٧٢) Sittlichkeit

(١٧٣) Sittlichkeit

(١٧٤) Gesinnung

(١٧٥) gleich

(١٧٦) Gleichheit. علينا أن نأخذ هذا المصطلح في جملة معانيه: التساوي، التطابق، التشابه، التجانس، اللامبالاة، الهوية، التماهي.

(١٧٧) Eine

(١٧٨) so, wie?

(١٧٩) Moral

(١٨٠) Construktion

(١٨١) Absolutheit

(١٨٢) Sittlichkeit

(١٨٣) Würzburg

(١٨٤) die Übel

(١٨٥) Theodizee

(١٨٦) verorten

(١٨٧) [seien]

(١٨٨) die traurige Alternative

(١٨٩) Urheber

(١٩٠) respective

(١٩١) *als dieses*

(١٩٢) affirmirt

(١٩٣) unrecht ـ الظالم.

(١٩٤) das Unrechthandelnde

(١٩٥) entschuldbar

(١٩٦) Zurechenbarkeit

(١٩٧) Willkür

(١٩٨) ein Vermögen

(١٩٩) ontisch

(٢٠٠) Akt

(٢٠١) besonder

(٢٠٢) باللاتينية في النص: defectio.

(٢٠٣) Dichter

(٢٠٤) Heroismus

(٢٠٥) Moral

(٢٠٦) Moral

(٢٠٧) Eschenmayer

(٢٠٨) Gemüth

(٢٠٩) Depotenzirung

(٢١٠) Moral

(٢١١) Moral

(٢١٢) Egoität

(٢١٣) Sittlichkeit

(٢١٤) *Verdienst*

(٢١٥) rechtlich

(٢١٦) *Moralität*

(٢١٧) *Sittlichkeit*

(٢١٨) Kasuistik

(٢١٩) Subjektivismus

(٢٢٠) Recht der Welt

(٢٢١) القانون المدني. المعنى هو: علم الحقوق الذي يدرس الحقوق المدنية.

(٢٢٢) *Sittlichkeit*

(٢٢٣) thomistisch

(٢٢٤) klug

(٢٢٥) Verallgemeinerung

(٢٢٦) Klugheit

(٢٢٧) kognitiv

(٢٢٨) (End-)Zwecke

(٢٢٩) die Willkür

(٢٣٠) Moralität

(٢٣١) Sittlichkeit

(٢٣٢) تصوّر «يجوهر» العقل العملي، أي يعتبره جوهراً على عادة القدماء.

(٢٣٣) Zweckmässigkeit

(٢٣٤) Recht

(٢٣٥) Absicht

(٢٣٦) das Wohl

(٢٣٧) *unrechtlich*

(٢٣٨) die schöne Seele. ـ مصطلح طريف أخذه هيغل عن غوته. واستعمله في آخر الفصل السادس من كتاب **فنومينولوجيا الروح**، وذلك لوصف نمط الوعي الجمالي والديني للرومانسيين من قبيل شلر ونوفاليس. وهو وعي يعيش تناقضاً حادّاً بين وعي داخلي مطلق بذاته وبين عزوفه التام عن الفعل في عالم الواقع. وهو ما ينتهي به إلى ما يسمّيه هيغل «نفسا جميلة بلا واقع فعلي» وفي آخر المطاف «نفساً جميلة شقية» (eine unglückliche schöne Seele): متألّهة من الداخل ولكنّها عاجزة تماماً عن الفعل في العالم التاريخي.

(٢٣٩) Verzeihung

(٢٤٠) Recht

(٢٤١) Moral

(٢٤٢) *Moralität*

(٢٤٣) *Sittlichkeit*

(٢٤٤) Recht

(٢٤٥) Totalität

(٢٤٦) Recht

(٢٤٧) *Eigenständigkeit*

(٢٤٨) *Recht*

'Çį das *Seinige*

(٢٥٠) als Subjektives

(٢٥١) *Recht*

(٢٥٢) das Sollen. الوجوب أو الإلزام الخلقي.

(٢٥٣) Objektivierungsprozess

(٢٥٤) Recht

(٢٥٥) Recht

(٢٥٦) objektiviert

(٢٥٧) verallgemeinert

(٢٥٨) Recht

(٢٥٩) *Vehikel*

(٢٦٠) die subjektive Autonomie

(٢٦١) Recht

(٢٦٢) Recht

(٢٦٣) real

(٢٦٤) Privatrecht

(٢٦٥) Moral

(٢٦٦) *Legalität*

(٢٦٧) *Moralität*

(٢٦٨) Sittlichkeit

(٢٦٩) zukommend

(٢٧٠) Moral

(٢٧١) ein *Verwirklichungsprinzip*

(٢٧٢) Sollen und Sein

(٢٧٣) Empirie

(٢٧٤) Gesinnung . في معنى عبارة «المشاعر» و«الميول» و«القناعات» و«الآراء» و«العقائد» و«الطبائع» السياسية والأخلاقية والعمومية والمدنية.

(٢٧٥) *Sollen*

(٢٧٦) *de facto*

(٢٧٧) Dasein

(٢٧٨) Existenz

(٢٧٩) *Recht*

(٢٨٠) Rechte

(٢٨١) Zweckmäßigkeit

(٢٨٢) Äußerlichkeit

(٢٨٣) Probabilismus

(٢٨٤) Teleologie

(٢٨٥) Zweckmäßigkeit

(٢٨٦) Überwindung

(٢٨٧) Sittlichkeit

(٢٨٨) das gesellschaftliche Leben. هذا التعبير هو الذي جعلنا نعوّل على عبارة «الحياة الأخلاقية» لترجمة معنى «Sittlichkeit» تحت قلم هيغل.

(٢٨٩) geltend

(٢٩٠) das Recht

(٢٩١) Besonderheit des Subjekts. ـ بالمعنى الحرفي: «**جزئيّة** الذات». وفي صيغة ميسّرة: «الذات الجزئية» أو «الذات المفردة» أو «الذات الخاصة» أو «الذات الشخصية».

(٢٩٢) das Recht

(٢٩٣) das Prinzip der Besonderheit

(٢٩٤) Sollen

(٢٩٥) Berechtigung

(٢٩٦) einsetzen

(٢٩٧) *konstituiert*

(٢٩٨) «aufgehoben»

(٢٩٩) Entrechtlichung

(٣٠٠) «unüberholbar»

(٣٠١) Subjektivismus

(٣٠٢) Überwindung

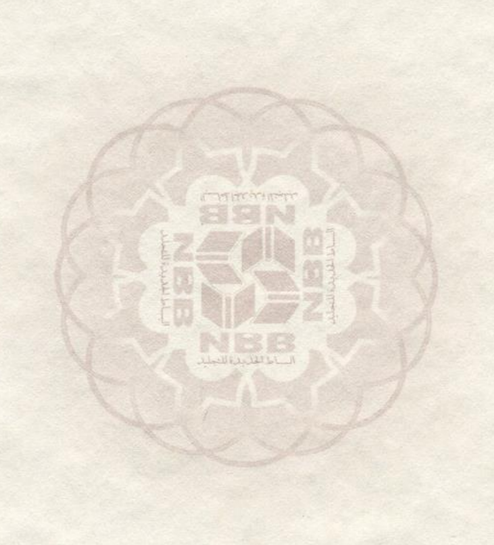
(٣٠٣) Aufhebung

(٣٠٤) *und*

(٣٠٥) Voraussetzung

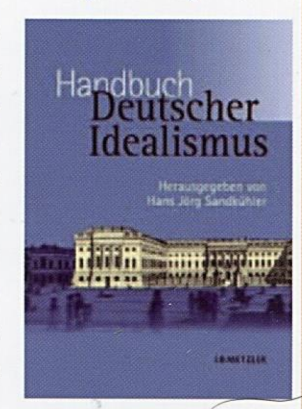
(٣٠٦) Gesinnung

(٣٠٧) *Ethos der Mitbürgerschaft*





هذا الكتاب



«كانت **المثالية الألمانية** ولا تزال منظومة من الأفكار ذات التأثير القوي في تاريخ الفلسفة، وهي ذات مصادر مهمة في تاريخ الثقافة الألمانية، لكن التعامل معها باعتبارها ظاهرة تاريخية قومية في المقام الأول، يُعد من قصر النظر، بل ينبغي أن يُنظر إليها وأن يتم البحث فيها من خلال أفق متنوع الأشكال من التأثر والتلقي والتثاقف، أشكال تفاعلت خلالها مع تاريخ أوروبا الثقافي والروحي والعلمي والحقوقي والسياسي.

هذا الكتاب هو مسح دقيق وتفصيلي لأهم إشكاليات الفكر الفلسفي في كل مجالاته النظرية والعملية خلال أهم مراحل الفكر الغربي الحديث، القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وامتداداتهما في القرنين الأخيرين العشرين والحادي والعشرين.

إنه أول مصنف تمهيدي في تاريخ **المثالية الألمانية**، كتب بمنظور يضع المسائل في وضع نسقي، ويتوجه إلى دارسي المثالية الألمانية المتقدمين في درسها، وكذلك إلى المتعلمين والباحثين من غير أهل الاختصاص فيها.

يتوزع هذا الكتاب على اثني عشر فصلاً تركز جميعها في عرضها بصورة جوهرية على فلسفات كنط وفيشته، وشلنغ، وهيغل.. وقد كتبت جميعها بأسلوب تربوي مسهب يهدف إلى تقديم نص في لسان عربي مبين قابل للتوجه إلى القراء العرب عامة».

الثمن: ٧٠ دولاراً
(٣ مجلدات)

ISBN 978-9953-533-85-8



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com